

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الدكتور سليمان دنيا

البحث في نظرية الغزالي



الحقيقة في نظر الغزالي

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الحقيقة في نظر الغزالي

تأليف

الدكتور سليمان دنيا

رئيس قسم العقيدة والفلسفة

بجامعة الأزهر

الطبعة الخامسة



دارالمعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على أشرف المرسلين . سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين .

وبعد : فقد استرعى انتباهي إلى الكتابة في هذا الموضوع ما لاحظته من تعارض في أفكار الغزالي وتضارب في آرائه .

كذهابه مثلاً في كتاب « معارج القدس » [إلى أن صفات الباري كلها اعتبارات وإضافات : وسلوب . وليست زائدة على الذات . ولا توجب كثرة في الذات]^(١) . وفي كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » إلى : « أن الصفات السبعة – يعني صفات المعاني – ليست هي الذات . بل هي زائدة على الذات »^(٢) .

فأردت أن أتبين سر هذا التضارب بين أفكار الغزالي من ناحية . وأن أتبين أى الرأيين المتعارضين هو الحقيقة في نظره من ناحية أخرى .

وقد رأيت من الوسائل الضرورية لفهم هذا التضارب أن أتبع الأدوار التي تقلب فيها الغزالي والعوامل التي ساعدت على تكوينه ، فاقترضت ذلك أن أعقد فصلاً أخصصه لدراسة حياة الغزالي أستوضح فيه شخصه ما أمكن ذلك .

ورأيت أن مما يساعد على هذا الاستيضاح دراسة الحال العلمية والسياسية إبان عصره . أعني في القرن الخامس الهجري . فجعلتها فصلاً آخر اتخذته مقدمة للدراسة شخصه .

ورأيت من الوسائل الضرورية أيضاً دراسة كتبه دراسة وافية : فعقدت لهذه الدراسة فصلاً سجلت فيه ملاحظاتي على هذه الكتب .

(١) ص ١٧ طبعة الكردى .

(٢) ص ٦٥ طبع الخانجي .

ثم رأيت أن أستعين بآراء من درسوا الغزالي ، وأن أستعرض أحكامهم على هذا التضارب ، فوجدتهم قد أدركوه وحاولوا الكشف عن سره ، فعقدت لمحاولاتهم هذه فصلاً بعنوان « الغزالي كما فهمه الباحثون » .

ولما كنت قد ناقشت كل هذه الحلول بما يجعلها واهية ضعيفة في نظري ، وكنت قد اهتديت إلى حل جديد للمسألة فقد عقيت هذا الفصل بفصل آخر عنوانه « الغزالي كما فهمته » .

ولما كانت هذه الفصول تسير بالقارئ خطوة خطوة حتى تضع يده على المراجع التي تصور الحقيقة في نظر الغزالي فقد جعلت الحديث عن هذه المراجع باباً واحداً تحت عنوان « مصادر الحقيقة عند الغزالي » .

ولما كانت هذه البحوث قد كشفت مر هذا التضارب فقد رأيت أن أصوب إلى الهدف وأن أشتغل بالمقصد — فأصور الحقيقة في نظر الغزالي — بعد أن أخذت من الوسائل ما يكفي ، فعقدت لها فصلاً بعنوان « جوهر الحقيقة عند الغزالي » . وفي هذا الفصل أردفت الرأي الحق في نظر الغزالي بغيره من الآراء التي دعت إلى قولها مناسبة ، كلما أمكن ذلك .

وقبل ذلك رأيت أن أعالج الوسيلة التي رآها الغزالي طريقاً مأمونة للوصول إلى الحقيقة فعقدت لها فصلاً بعنوان « وسيلة الحقيقة عند الغزالي » .

ولما كان هذان الفصلان يعالجان الحقيقة من حيث وسيلتها ومن حيث جوهرها فقد جعلتهما باباً واحداً بعنوان « الحقيقة عند الغزالي » .

فتكون أبواب الكتاب وفصوله كما يلي :

الباب الأول : مصادر الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول : الحال السياسية والعلمية في عصر الغزالي .

الفصل الثاني : حياة الغزالي .

الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .

الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون .

الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

الباب الثاني : الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الثاني : جوهر الحقيقة عند الغزالي .

* * *

والتاريخ الفكري مَرَكِبٌ صعب . وطريق وعرة ملوية : لأن المؤرخ لهذا الجانب — فوق أنه يعبر القرون ويشب وثبات فسيحات في أحشاء الماضي السحيق — باحث عن فكرة ، والأفكار والنوايا محلها القلوب . وإدراك ما في القلوب يعز حتى في حياة أربابها : فما بالك وقد تطاول العهد . وبعدت الشقة ، واستطال الزمن ؟ !

قد يقال إن بين يديك رسوماً وآثاراً هي مؤلفات من تُوِرِخه : أليس فيها ما يكشف لك الحجاب عن وجه الحقيقة ؟

حقاً إن هذه المؤلفات هي كل ما يمكن التعويل عليه في أمثال هذه المواطن : ولذا فإن مؤلفات الغزالي هي مناط الأمل ومعقد الرجاء في هذا البحث الذي أعجله . ولكن الغزالي كان من المولعين بكثرة التأليف حتى زادت تأليفه على الثلاثمائة . وهذه الكثرة المفرطة تقتضي زماناً متطاولاً ومجهوداً شاقاً متواصلًا . حتى يستطيع جمع هذا الشتات وترتيبه ، واستخراج منهج المؤلف وعقيدته من بين ثنياه .

ولأمر ما هاجم الغزالي ونقد ، واشتد في هجومه ونقده . فخلق له منذ اللحظة الأولى خصوماً ألداء اشتلواهم أيضاً في هجومهم ونقدهم^(١) . كما خلق لنفسه أصدقاء أعجبهم جرأته وشجاعته فشرعوا أقلامهم يذودون عنه ويدافعون^(٢) . واشترك الفريقان في حرب جدلية عنيفة دامت منذ عهد الغزالي حتى اليوم .

واقترضى الحال وجود فريق ثالث حملهم الإنصاف على أن يقولوا كلمة الحق^(٣) إذ أن المسألة لم تصبح مسألة أشخاص بل أصبحت مسألة الحق ، والباطل .

(١) كما صنع أبو الوليد الطرشوشى ، والمازرى ، وابن رشد ، وابن القيم ، وكثيرون غيرهم .

(٢) كما صنع صاحب كتاب « تعريف الأحياء بفضائل الإحياء » وكما صنع السيوطى في كتابه « تشييد الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان » .

(٣) كما صنع خوجه زاده في « تهافت الفلاسفة » والطوسى في « الذخيرة » .

فصار لزماً على كل من يريد أن يعرف الغزالي أن يتنقل بين هذه الصفوف .
وأن يصيخ بقلنا أذنيه إلى المؤيدين والمعارضين جميعاً . فإن الإنسان لا يُعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقط ، ولا من أصدقائه فقط ، فكلاهما مبالغ . بل من كليهما جميعاً . ولقد أوصى الغزالي في كتابه الإحياء من يريد أن يعرف نفسه أن يرهف أذنيه إلى أقوال الأصدقاء والأعداء فيه ، . ولست أرى فارقاً بين من يريد أن يعرف نفسه ومن يريد أن يعرف نفس غيره .

ثم إن أمثال « الغزالي » من الشخصيات الفذة التي فسح لها الزمان مقعداً في صدر الوجود ، يتخذها الضعفاء رداً يحتمون به ، فيضعون المؤلفات التي لو ظهرت بأسمائهم لأهملت وهان أمرها ، ويضيفونها إلى من ذاع صيتهم ونبه أمرهم ، فتسير ذكرهم وتشهر على حسابهم .

وأحياناً توضع المؤلفات وتضاف إلى أحد المشاهير الأعلام بقصد سيئ ، فتحشى بالأفكار التي لا تلتئم مع مجموعة أفكاره حتى تشوش على سمعته ، وتلدع مجالا للطاعنين عليه والناقلين منه . وهذا من شأنه أن يوجه النظر وينبه الباحث إلى أن يتلقى المؤلفات بحيطه حذر ، وينظر إليها نظراً فيه شيء غير قليل من الشك والارتباب .

ولقد أقيم حول كتابين للغزالي - سأعرض لهما فيما بعد - ضجة وصياح فنياً وأثباتاً ، وأشيد بهما وأخفاه . وهذه صعوبة لا يستهان بها في طريق الباحث . فلا بد أن يضاعف الجهد ويواصل الدأب حتى يصل إلى رأى لعله ينير من حلك هذه الظلمة . ويكشف عن وجه الحق في هذه الملحمة .

ثم إن بعض مؤلفات « الغزالي » مفقود ، وبعضها مخطوط غير ميسور . وهذه المؤلفات لعل فيها من الأفكار ما كان يساعد الباحث على أن يرجع رأياً على رأى أو خطة على خطة ، فبذل أن يعمل الرأى والاستنباط المعرضين للخطأ والعتار ، ربما كان واجداً فيها ما يغنيه عن كل ذلك .

وما هو جدير بالملاحظة هنا أن أخطر الآراء التي سجلتها على الغزالي كالقول بقدوم العالم ، وأزليته ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم البعث الجثمانى ،

كلها استنباط لم يصرح الغزالي بواحد منها .

ثم إن عصر الغزالي كان عصر فتن واضطراب وزعازع وأعاصير . وهذه الملابس غير العادية قد تحمل العلماء أحياناً على أن يترخصوا في أمور - نزولا على حكم الضرورة - لعلهم لو كان العدل قائماً والنظام مستتباً والحال عادية لم يترخصوا فيها . ونحن . لعدم درايتنا بكل ما أحاط بهم من ملابس في تلك العصور الخوالي . نحاسبهم على كل ما صدر منهم . وربما كان لنا معهم موقف آخر لو أحطنا بملابسهم .

ثم إن الغزالي نهى من كل ثقافة وروى من كل مشرع . والغزالي حر في تفكيره . لا يرى في الكثرة دليلاً على صوابها . ولا في القلة أمانة على خطئها ، يعرف الرجال بالحق . ولا يعرف الحق بالرجال . وقد ساعده عدم تعصبه على أن يأخذ الحق أنى وجدته ولو من فم كافر . ولا عجب فعذن الذهب الرغام - كما يقول - . ولهذا ظهر الغزالي وفيه شبه بكل أولئك الذين قرأ لهم . وأخذ عنهم : فكان كالبلورة انعكس عليها جملة ألوان . وهذا ما جعل الناس يتنازعونه : فالمتصوفة يرونه صوفياً . والأشاعرة يرونه أشعرياً . والفلاسفة يرونه فيلسوفاً .

وبحق يقول فضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ المراغي^(١) : [إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروق العلم وشعب المعرفة فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فيلسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام . وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له في التصوف آراء لها خطرهما . وإذا ذكر البخاري ومسلم وأحمد : خطر بالبال رجال لهم أقدارهم في الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال .

أما إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدره وقيمه .

يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر . والغزالي الفقيه الحر . والغزالي المتكلم إمام السنة وحامي حماها . والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم ونخبته

(١) في مقالة كتاب الأستاذ « فريد رفاعي » عن الغزالي .

الضماير ومكنونات القلوب . والغزالي الفيلسوف . أو الذي ناهض الفلاسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالي المربي . والغزالي الصوفي الزاهد .

وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره . رجل متعطش إلى معرفة كل شيء ، نهم إلى جميع فروع المعرفة [.

بل إن الغزالي نفسه يقول في كتابه « المنقذ » : [اعلّموا - أحسن الله إرشادكم ، وألان للحق قلوبكم - : أن اختلاف الخلق في الأديان والمال ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب . على كثرة الفرق . وتباين الطرق ، بحر عميق ، غرق فيه الأكثرون . وما نجا منه إلا الأقلون ، وكل يزعم أنه الناجي ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ . قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أتقحم بحلة هذا البحر العميق . وأخوض غمراته خوض الجسور . لا خوض الجبان الحذور . وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة . وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أمرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محقق ومبطل . ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطلانه ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته . ولا فلسفياً ، إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته . ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته . ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته . ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطياه وزندقته .

وقد كان التعطش لدرك حقائق الأمور دأبي ودينتي من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلتي لا باختيارى وحيلتي حتى انمطت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا [.

ثم إن الغزالي عاب على علم الكلام وهو مؤلف فيه . وعاب على الفلسفة وهو مؤلف فيها .

والغزالي شك وأمعن في شكه ، وقد كان قبل الشك يستعمل موازين للحقيقة لم يرض عنها بعد الشك ، ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند المناسبة . .

هذه الصعوبات — وسواها كثير — تجعل « الغزالي » لغزاً يعسر حله ولقد صلق « ديبور » حيث يقول :

[إن أمثال الغزالي معضلة في نظر الفلسفة ، فأشخاصهم حقائق روحية تحتاج إلى توضيح] .

من هذا يظهر أن البحث عن الغزالي لن ينتج أكثر من ظنون؛ والظن يغنى في مثل هذه المواطن إذ لا سبيل إلى اليقين .

ولن يضير الغزالي هذا الظن أو ذاك . فقد لقي ربه وتبأ مكانه اللاتق به ، وقطع كل صلاته بعالمنا هذا ، وما فيه من خير أو شر ، ولن ينفع الغزالي شهادتنا له بأنه في درجة أنبياء بني إسرائيل إن لم يكن عند الله كذلك . ولن يضيره أن يحكم عليه بأنه فيلسوف كان يضمر الفلسفة ، ويخفيها عن العامة ، الذين لا تقوى أفكارهم على فهمها ، إن كان عند الله على خلاف ذلك .

فلا ينبغي النزاع حول شخصه ، ولا شن الغارات بسببه . وليدرس من شاء أن يعرف ، والمخطئ والمصيب فيه — متى خلصت النيات — مأجور ، معذور أو مشكور .

ولقد عمدت إلى دراسته من كتبه جمعت منها ما شاء الله أن أجمع . لم يند عني إلا مفقود ، أو مخطوط غير ميسور ، ولم يفتني الانتفاع بمن كتبوا عنه ، بيد أن انتفاعي بهم محصور في ثلاثة أمور :

الأول : أن يدلوا على كتاب لم أكن أعرفه أو على مكان كتاب أكون قد أخطأته .

الثاني : أن يدلوا على أهمية نص أكون قد مررت به مسرعاً فلم ألتبه لأهميته فأعأوده .

الثالث : معرفة تاريخ الغزالي الزمني .

أما أن يبدوا رأياً ، لا أجد في كلام الغزالي ما يؤيده ، فإني لا آخذ به ، بل أردده وأناقشه .

هذه نظرة في الغزالي ، لا أزعم أنني قد فقتُ بها الأوائل . ولا ادعى اني بها لم أدع ما يقوله الأواخر . ولكنها محاولات ، خطتها يد لا عهد لها من قبل بحياة الكتابة والتأليف ، فقد تكون خطأ ، وقد تكون صواباً ، وقد تكون مزاجاً من كليهما .

ولكن يشهد الله أنني ما حملت على الغزالي — إن كنت قد حملت عليه — تعنتاً وبغضاً ، ولا دافعت عنه — إن كنت قد دافعت — تعصباً وحباً . ولكن الحق أردت والصواب توخيت ، وإنما الأعمال بالنيات ، ولكل امرئ ما نوى . وفي هذه الخطوة مرت ، وعلى حول الله وقوته اعتمدت ، إنه نعم المولى ونعم النصير .

سليمان دنيا

الطبعة الأولى	جاءت الآخرة سنة ١٣٦٧	مايو سنة ١٩٤٧
الطبعة الثانية	رجب سنة ١٣٨٥	نوفمبر سنة ١٩٦٥
الطبعة الثالثة	محرم الحرام سنة ١٣٩١	فبراير سنة ١٩٧١

الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالي

- الفصل الأول : الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي .
- الفصل الثاني : حياة الغزالي .
- الفصل الثالث : ملاحظات على كتب الغزالي .
- الفصل الرابع : الغزالي كما فهمه الباحثون .
- الفصل الخامس : الغزالي كما فهمته .

الفصل الأول

الحال العلمية والسياسية

في عصر الغزالي *

كان العلماء في ذلك العهد جادين في طلب العلم وتحصيله، فكان هنالك حركة علمية دائبة، غير أنهم ما كانوا يطلبون العلم للعلم بل كانوا يتخذون منه وسيلة للزلق إلى الرؤساء؛ لذلك كانوا يعكفون على العلم الذي يحملون نفوس الرؤساء مائلة إليه وطروبة به، فكان هدفهم الذي يسعون إليه الجاه، والشهرة وذيوع الصيت إلا من عصم الله.

وهذا ما جعل العلماء يلغون بأنفسهم في أحضان الرؤساء ويتشبثون بأهليتهم^(١). وفي الوقت ذاته كان الرؤساء في حاجة إلى مؤازرة العلماء لأن الدين كان هو الوسيلة الوحيدة في ذلكم الوقت لإقامة صرح ملك ودك آخر؛ إذ خلط الرعماء السياسيون الدين بالسياسة ليصبغوا أغراضهم بصبغة دينية حتى يوهمو العامة أنهم يعملون عن المطامع الشخصية، وقد عرف الرؤساء بذلك كيف يسيطرون على نفوس العامة لأن الدين له تأثير كبير على النفوس فهي إلى دعائه أشد استجابة من أي دعاء آخر.

ولذلك أنشأ السلاجقة - حكام تلك الفترة التي تؤرخها - المدارس في «بغداد» و«نيسابور» تعلم مبادئ أهل السنة - لأنهم كانوا سنيين - وتنشر دعوتهم بكل ما أوتيت من قوة.

وقد كان «نظام الملك» وزير آل سلجوق صاحب الفضل الأكبر على هذه المدارس، أنفق عليها عن سعة، حتى بلغت نفقاتها في العام ٦٠٠,٠٠٠ دينار^(٢). كانت هذه الأموال الطائلة تنفق على الأساتذة والطلاب جميعاً. فراجت

* في القرن الخامس الهجري تقريباً.

(١) وقد أرخ الغزالي لذلك في كتابه «قائمة العلوم» ص ٤٧.

(٢) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص ١٦.

سوق العلم ، وأحب العلماء نظام الملك ، وتعشقوا مجلسه واتخذوا منه ندوة علمية .
ويحكى عن نظام الملك هذا أيضاً أنه كان يحب الصوفية . حدثوا^(١) أنه كان
له شيخ فقير . كان إذا دخل عليه يقوم له ويجلسه في مكانه . ويجلس بين يديه ،
ولا سئل في ذلك قال : « إنه يذكركم بعيوب نفسي » .

ولا وشى به إلى « ملك شاه » وقيل^(٢) . إن الأموال التي ينفقها « نظام الملك »
على المدارس تقيم جيشاً يركز رايته في سور القسطنطينية أجاب « نظام الملك »
« ملك شاه » : « إني أقمت لك جيشاً يسمى جيش الليل . إذا نامت جيوشك
ليلاً قامت جيوش الليل على أقدامها صفوفاً بين يدي ربها . فأرسلوا
دموعهم ، وأطلقوا أسنهم ، ومدوا إلى الله أكفهم بالدعاء لك ولجيوشك ، فأنت
وجيوشك في خفارتهم تعيشون ، وبدعائهم تبيتون ، وبركاتهم تمطرون وترزقون » .
ومما قوى الصلة بين العلماء والحكام أيضاً ، أنه قد لاح لهما في الأفق عدو
واحد مشترك ، أقض مضجعهم . وأقلق راحتهم وهلدهم في دينهم ودولتهم ،
وأغنى به الفلاسفة والمعتزلة ، قالت^(٣) الملل : [أنشأ السلاجقة المدارس الإسلامية ،
والمجالس الجملية في الشرق ، والفاطميون - مثل ذلك - في الغرب ، هؤلاء يسعون
في إثبات تعاليم الشيعة ، وأولئك يلتمسون تأييد أهل السنة ، وكلاهما في خوف من
أهل الفلسفة والتعطيل] .

فلا عجب أن يتآمر الحكام ورجال الدين على الفلاسفة والمعتزلة هؤلاء
يطاردونهم بالسيف ، وأولئك يطاردونهم بالطعن والتحجير^(٤) ولم يصرف واحد من
علماء الإسلام عنايته إلى أن يطاردهم بسلاح الفكر الحر والنقد الجريء^(٥) .
وقد نتج من مطاردة الحكام ورجال الدين لأرباب الفكر أن الشعب اتخذ
من الكفر والزندقة سلاحاً يشهره في وجه من شاء من العلماء والباحثين ، فراجت
سوق الفتنة ، وخشى العلماء على أنفسهم : فراحوا يكتمون آراءهم في صلورهم ،

(١) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص ١٩ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص ١٦ .

(٣) أول العدد ٦ من المجلد ١٥ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) من « المنقذ » للقرطبي طبعة دمشق الثانية ص ٨٢ .

ويرقبون - في خلصة - قترا تغفل فيها عنهم أعين الرقباء ، لييوجوا بها لتلاميذ يصطفونهم . أو يودعوها كتباً تحت ستار علم آخر .

اقرأ ترجمة أبي المظفر^(١) الأبيوردي الذي تفقه على إمام الحرمين . تجد مترجمه يقول^(٢) : [وشهد له أهل زمانه بحسن العقيدة] .

مما يدل على أن عقيدة العلماء كانت ماثراً أخذ ورد .

وروى^(٣) « أبو سعيد » السمعاني أحد كتاب التراجم أنه استمع إلى دروس « علي بن عبد الله بن أبي جرادة » المتوفى سنة ٥٤٠ هـ . أثناء رحلته للتراسية إلى حلب . فذات مرة رآه أحد الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ فسأله عن سبب زيارته . فأخبره بأنه يتلقى عنه علم الحديث . فغضب الرجل الصالح غضباً شديداً . وقال : « ذاك يقرأ عليه علم الحديث !! . قلت ولم ؟ ! . هل هو إلا رجل متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ . فقال لي : ليته اقتصر على هذا ، بل هو يقول بالنجوم . ويرى رأى الأوائل^(٤) . »

ولقد ذكر « جولد زيهر » أمثلة كثيرة من هذا النوع ثم علق قائلاً^(٥) : [فإذا كان الحال على هذا النحو فمن السهل أن تفهم كيف أن الكثيرين ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة كانوا يسيلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية . مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم آخر من العلوم حسنة السمعة .

وأوضح مثال لهذا وإن لم يكن هو المثال الوحيد « محمد بن علي بن الطيب » المتوفى سنة ٣٤٦ هـ . فيذكرون عنه أنه كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج منه في صورة المذاهب الكلامية ، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة في عصره هي الأخرى ، ولكنها كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل نمت على تربة إسلامية] .

هذه هي الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي . وسنرى إلى أي حد أثرت فيه .

(١) المتوفى سنة ٥٠٧ هـ .

(٢) الأخلاق للدكتور زكي مبارك ص ٤٤ .

(٣) « التراث اليوناني » ص ٣٤ .

(٤) وكلمة « الأوائل » اصطلاح على الفلاسفة .

(٥) « التراث اليوناني » ص ١٣٤ .

الفصل الثانى

حياة الغزالى

قد تكون هناك منلوحة لإغفال الجانب الزمنى من حياة الغزالى ، ما دام موضوع الكتاب هو الجانب الفكرى . ولكنى رأيت مع ذلك أن أوليه شيئاً من العناية . لأن الجانب الزمنى من شأنه أن يلقى ضوءاً على الجانب الفكرى .

١

مولده ونشأته

ولد أبو حامد منتصف القرن الخامس الهجرى ، أعنى سنة ٤٥٠ هـ فى « طوس » إحدى مدن « خراسان » ، وقد كانت المنازعات الدينية مألوفة فضاء هذه المدينة . لكثرة عدد المسيحيين فيها وكثرة عدد الشيعة من المسلمين ^(١) . أما والد « أبى حامد » فقد كان فقيراً صالحاً ، لا يأكل إلا من كسب يده فى غزل الصوف ، وكان فى أوقات فراغه يطوف على المتفقهة ويجالسهم . ويتوفر على خدمتهم . ويجد فى الإحسان إليهم والنفقة بما يمكنه عليهم ، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، وسأل الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيراً واعظاً ^(٢) .

غير أن الأقدار لم تمهله حتى يرى رجاءه قد تحقق ، ودعوته قد استجيبت فقد توفى وما يزال « أبو حامد » صغيراً . بيد أن أحداً من المؤرخين لم يذكر لنا كم كانت سن « الغزالى » حين توفى والده . إلا أن القرائن تدل على أنه كان صغيراً لم يبلغ سنّ الرشد بعد .

أما أم « أبى حامد » فلم يعرف التاريخ شيئاً عنها ، سوى أن الأقدار قد

(١) كتاب حياة الغزالى للدكتور (زويمر) ص ٤٤ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ص ١٠٢ ج ٤ .

أمهاتها ، حتى شهدت ما لم يشهده زوجها من بزوغ شمس ابنها في سماء المجد ،
وتبوته أسمى مركز علمي في ذلك العهد .

والغزالي عم يقول عنه « أبو بكر بن هدايت الله »^(١) : [وله عم هو « أحمد
ابن محمد » وكنيته « أبو محمد وأبو حامد » أيضاً ، تفقه على صاحب « الزيادي »
واشتهر حتى أذعن له فقهاء الفريقين ، وأقر بفضل علماء المشرقين والمغربين ،
توفي « بنظاران طوس » ولم أعلم تاريخ وفاته ، وحيث يطلق « أبو حامد الغزالي »
هو ذلك غالباً لا « حجة الإسلام »] .

عهد والد « أبي حامد » به وبأخ له أصغر منه إلى صديق له متصوف ،
وأوصاه أن يتعهدهما بالتربية والتعليم ، وزوده لذلك بما كانت تملكه يده من المال ،
وكان قدراً ضئيلاً ، فسرعان ما نفد ، وكان الوصي بدوره فقيراً ، فنصح لهما أن
يلتحقا بمدرسة من مدارس العهد ، التي كانت تمتد الوافدين عليها بما يلزمهم من
التفقة .

قرأ « الغزالي » في صباه طرفاً من الفقه ببلده « طوس » على « أحمد بن محمد
الراذكاني الطوسي »^(٢) وقد كان أستاذه الأول بها « يوسف النساج » ، وكان صوفياً
وصار فيما بعد إمام الحرمين^(٣) .

ولا بد أن يكون الغزالي قد بدأ في التعلم صغيراً ، ولا بد أيضاً أن يكون قد أحس
في نفسه ميلاً عظيماً للعلم وهو في « طوس » إذ انتقل إلى مركز علمي أكبر في
« جرجان » وهو لم يبلغ العشرين بعد^(٤) ، وفيها تعلم على « نصر الإسماعيلي » .

ولم يكن الغزالي يقصر همه على الدروس الدينية ، بل أولى جانباً كبيراً من
عنايته للدراسة اللغتين الفارسية والعربية .

ولا نعلم كم أقام في جرجان غير أننا نعلم أنه مكث في طوس ثلاث سنين
بعد عودته منها يراجع ما تلقاه في جرجان على إثر تلك الحادثة المشهورة حادثة سرقة

(١) ص ٧١ في كتابه « طبقات الشافعية » وهو موجود بدار الكتب والوثائق القومية رقم ٧٢٩٢ ح .

(٢) كتاب « أبو حامد الغزالي » للأستاذ محمد رضا ص ٦ .

(٣) ص ٥٥ الدكتور زويمر .

(٤) ص ٥٩ زويمر .

الصوص لكتبه ، واسترجاعها منهم بعد رجاء عظيم ومخاطرة كادت تودي بحياته .
ولعل هذه الحادثة كانت ذات أثر بين في حياة الغزالي الفكرية ، فقد عودته .
— كما يقول المؤرخون — أن يستظهر كل ما يقع تحت يده حتى لا تصبح له حاجة إليه
إذا ما تناولته أيدي العفاء .

٢

في نيسابور

ناقت نفس الغزالي بعد ذلك إلى مدرسة أهم من مدرسة « جرجان » فذهب إلى
« نيسابور » حيث إمام الحرمين « ضياء الدين الجويني »^(١) رئيس المدرسة النظامية
الزاهرة بشي المعارف .

وهنا تبدأ مرحلة هامة في تاريخ الغزالي : فقد وجد في المدرسة الجديدة من
فنون المعرفة ما يصلح أن يكون غذاء لعقله المتعطش ، وفي رئيس المدرسة الأستاذ
الكف : والمدرس الضليع ، فأكب على دروس الفقه والأصول ، والمنطق والكلام .
يتلقفها من فم هذا الأستاذ الجريء . الذي لا يرى بأساً في أن ينقد « الأشعري »
أو غير « الأشعري » ، إذا رأى في كلامهم موضعاً لنقد أو مجالا لتعقيب .

وسواء صح ما حكاه بعض المؤرخين^(٢) من أن إمام الحرمين كان يضمر
الحفيظة والحقد لتلميذه الشاب أم لم يصح ، فإن التلميذ كان واجداً في أستاذه
البحر المليء بالجواهر . والكثرة الوفير الدرر ، بدليل أن الغزالي — وهو الشاب
المتوثب المتطلع — حرص على صحبة أستاذه . ولم يفرط فيها حتى كان الموت هو
المفرق بينهما .

في « نيسابور » ابتداء الغزالي حياة الكتابة والتأليف ويقولون^(٣) إن هذه الفترة
التي قضاها في « نيسابور » كانت أخصب أيام حياته العلمية ، إذ برع في أثناءها

(١) المتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٢) هو أبو القاسم بن عساكر في كتابه « تبين كذب المفتري » ص ٢٩٢ .

(٣) ص ١٨٥ محاضرات الدكتور غلاب .

في المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة ، وطريق الرد عليهم ، وكتب وألف بدرجة تستلفت النظر وتسرعى الانتباه ، لأن معلوماته كانت قد تركت واتضحت^(١) . وإذا سألنا التاريخ عن الكتب التي ألفها الغزالي في تلك الفترة أجابنا إجابة غامضة .

فالزبيدي في كتابه « إتحاف السادة المتقين » بشرح إحياء علوم الدين ، وهو أوسع مؤرخ للغزالي يجيبنا عن هذا السؤال ، فيقول^(٢) : « ثم قدم نيسابور ولازم إمام الحرمين حتى برع في المنهج والخلاف والجلد والأصليين والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة وأحكم كل ذلك ، وفهم كلام أرباب هذه العلوم ، وتصدى للرد على مبطلهم ، وإبطال دعاويهم ، وصنف في كل فن من الفنون كتباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها وترصيفها » .

ولكن ما هذه الكتب التي أحسن وضعها . وأجاد تأليفها وترصيفها ؟ ! لا يقول الزبيدي عنها شيئاً .

وفي هذا النص ما يفيد أن الغزالي ألف في الرد على الفلاسفة وهو في « نيسابور » مع أنه سيأتي في نص « المنقذ من الضلال » ما يفيد أن الغزالي رد على الفلاسفة وهو في « بغداد » .

فهل رد الغزالي عليهم في نيسابور ورد عليهم في بغداد ؟ هذا محتمل عقلاً ، ولكن لم تصل إلينا إلا الكتب التي ألفها في بغداد ولم ينص لنا الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » الذي أرخ فيه لنفسه إلا على الكتب التي ألفها في بغداد . ومهما يكن من شيء فإنه يكاد يكون الإجماع منعقداً بين المؤرخين على أن هذه الفترة كانت أخصب حياة الغزالي العلمية^(٣) .

إذا سألنا التاريخ عن مدة إقامة الغزالي في « نيسابور » لم نظفر منه بجواب ، لأنه لم يحدد لنا مبدأ المقام وإن حدد نهايته .

أما سبب خروجه من « نيسابور » فيرى جمهرة المؤلفين أن السبب فيه هو الغزالي نفسه ، إذ رأى أن قد آن الأوان لينزع بنفسه وسط هذا المعترك العلمي

(١) سيأتي أن معلوماته لم تنضج إلا في الفترة التي نسميها فترة الهدوء والطمأنينة .

(٢) ص ٧ ج ١ .

(٣) سئى أن هذا غير صحيح .

الذى كانت تدار رحاه أمام « نظام الملك » وفى داره ، ذلك الوزير السلجوقى الذى عرف بتشجيع العلم والعلماء وإجزال الصلوات لهم وإحلالهم من مناصب الدولة ما يليق بهم^(١) .

ويرى الأستاذ^(٢) « ماكديونالد » أن السبب فى ذلك ليس هو الغزالي ، بل تسم الجلو من حوله ، فقد خلق له نبوغه خصوصاً ومناوئين ، أخذوا يقاومونه ويحسدونه وينمون عليه .

وأيا ما كان فقد خرج الغزالي من « نيسابور » عام وفاة إمام الحرمين ، أعنى سنة ٤٧٨ هـ . وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين عاماً ، وقد كان متزوجاً حينئذ ، لأن التاريخ حطثنا أنه تزوج قبل بلوغه العشرين ، وعاش له ثلاث بنات وقد كان له ولد مات فى طفولته اسمه « حامد » وهو سبب تكنيته « أبا حامد » .

* * *

قطعنا هذه المرحلة الطويلة من عمر الغزالي حاكين قول الغير فيه : فما نصيب هذه المرحلة من حكايته هو عن نفسه ؟

وهنا نجدنا وجهاً لوجه أمام تلك الوثيقة التاريخية الهامة التى ديجتها براعة الغزالي وهى كتابه « المنتقى من الضلال والموصل إلى ذى العزة والجلال » كما يسميه الغزالي أو « اعترافات الغزالي » كما يسميه الفرنجة .

نشأ الغزالي والعالم الإسلامى بموج — كأنه البحر الزاخر — بمختلف الآراء وشتى النزعات فأزعج الغزالي ذلك .

وإذا كانت هذه الآراء كلها لا يمكن أن تكون صواباً ، لأن بينها تبايناً وتضارباً ، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « ستفترق أمتى ثلاثاً وسبعين فرقة ، الناجية منها واحدة » .

وإذا كان كل فريق يزعم أنه الناجى ، وكل حزب بما لديهم فرحون . وإذا كان الغزالي حريصاً على معرفة الحق من بين هذه الآراء فماذا هو فاعل ؟ ! لا شك أن الحكمة تقتضى علم اللجوء إلى فريق دون فريق مجازفة وتقليداً ، بل الحزم

(١) وقد مر فى الفصل السابق بيان السر فى ذلك .

(٢) ص ٩٩ زويمر .

يقتضى البحث والتفتيش ، وتحكيم العقل ؛ واستعمال النقد الجيد الجريء . وهذا ما صنع الغزالي قال (١) :

[ولم أزل في عنفوان شباني . منذ راهقت البلوغ : قبل بلوغ العشرين إلى الآن . وقد أناف السن على الخمسين . أقتحم لجة هذا البحر العميق . وأخوض غمراته خوض الجسور . لا حوض الجبان الحذور . وأتوغل في كل مظلمة . وأتجهم على كل مشكلة . وأتقحم كل ورطة . وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومستن ومبتدع] .

لكن هذه المهمة الخطيرة التي انتدب لها الغزالي نفسه . مهمة استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، لا يحسنها كل من حاولها . لأنها تتطلب استعدادا خاصا ومواهب خاصة . وقد كانت العناية الإلهية قد زودت الغزالي بهذا الاستعداد وحبته بتلك المواهب .

[وقد (٢) كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديلني من أول أمرى وربعان عمرى . غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلي لا باختيارى وحيلتي ، حتى انحطت غني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا] .

لا ريب أن ترك التقليد جانبا واطراح العقائد الموروثة ووضع الآراء المتقابلة المتباينة على بساط البحث ، لاختيار ما يثبت النقد جودته وصلاحيته . شك أو بؤادر شك .

والشك — ككل الأمور النفسية البحتة — لا يظهر فجأة وإنما يدب إلى النفس ديباً خفياً . حتى ربما لا تشعر به نفس صاحبه . ثم لا يزال يقوى على الأيام شيئاً فشيئاً حتى يضايق النفس ويخفقها .

كذلك قد يعمل عليه جملة أسباب متضافرة يعاون بعضها عمل بعض . وقد يخفى بعض هذه الأسباب ويتزوى فلا تقع عليه عين الباحثين . لهذا يختلف كثيراً حول تحديد زمنه وتحديد أسبابه .

(١) ص ٦٥ من المنقذ .

(٢) ص ٦٧ من المنقذ .

ومن هنا اختلف الباحثون حول تحديد هذه الأزمة النفسية التي انتابت الغزالي .
فالأستاذان « كامل عياد » و « جميل صليبه » يقولان^(١) : [وكان أول
الشك عنده انحلال رابطة التقليد] .

وانحلال رابطة التقليد كان — كما نص الغزالي نفسه — على قرب عهد بن
الصبا . فيكون الشك قد خامر نفسه وخالطها — على رأى هذين العالمين — قبل
مغادرته « نيسابور » قطعاً . لأنه غادرها كما سبق التحقيق . وهو في الثامنة والعشرين
من عمره .

ولثل هذا رأى ذهب الأستاذ « ديور » حيث يقول^(٢) [ثم درس علم الكلام
في « نيسابور » على إمام الحرمين . ولعل الشكوك كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه
أثناء هذه المدة] .

أما الدكتور زويمر فلا يحدد مبدأه . وإنما يحدد نهايته فيقول^(٣) [ونحن
نعلم أن تاريخ اعتدائه بعد شكوكه هو سنة ٤٨٨ هـ]^(٤) .

كذلك الأستاذ ماكدونالد يتردد في تحديد مبدأ هذه الأزمة النفسية إذ يقول^(٥)
[لست على يقين فيما إذا كان الغزالي قد انقاد وهو في نيسابور إلى شكوكه التي
تكلم عنها في « المنقذ » أم لا ؟ ولا بد أن تكون قد تملكته قبل سنة ٤٨٤ هـ]^(٦) .
وهي نتيجة تطورات كثيرة اعترت نفسه . ولكن يحتمل أن يكون قد
ظل معتصماً بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمي أستاذه إمام الحرمين ذلك
الصوفي الغيور .

وعندى أن الشك قد لعب مع الغزالي دورين هامين :
دور كان فيه الشك خفيفاً سمحاً من النوع الذي يعتري كثيراً من
الباحثين .

(١) في مقدمتهما لكتاب المنقذ ص ٤٥ .

(٢) ص ١٩٩ تاريخ الفلسفة في الإسلام .

(٣) ص ٨٤ « الغزالي » .

(٤) يوافق خروج الغزالي من بغداد .

(٥) ص ٦٢ زويمر .

(٦) وهذا العام يوافق توليه منصب التدريس بمدرسة بغداد .

ودور كان فيه الشك عنيفاً هداماً من الصنف الذى يعترى كبار الفلاسفة والمفكرين .

أما الدور الأول فيتمثل في أن الغزالي رأى أمامه فرقاً متعددة . وآراء متباينة ، متباينة . فرأى أن ينصف من نفسه ومن هذه الفرق جميعاً فألغى سلطة الآراء الموروثة واطرح قدامتها ، وأخذ يبحث عن الحق من بين هذه الفرق ، فشكه في هذه المرحلة يتشخص — إن صح هذا التعبير — في أى هذه الفرق على حق ؟ ! ولكن بأى ميزان يوزن هذا الحق ؟ . هذا ما لم يدركه بخلده في ذلك الوقت ، وطبعي ألا يدور ، لأن الشك في ميزان الحقيقة مرحلة متأخرة . فالباحث أول ما يشك ، يشك في نفس الآراء فيروح يختار منها ما يؤيده الدليل ، ويلغى ما يعوزه الدليل فإذا رأى رأيين متقابلين قد اعتصم كل منهما بدليل ، اضطرب واختلط عليه الأمر ، ولكنه لا يلبث أن يتنبه إلى أن العيب في نفس الأدلة . وهنا يتجه فكره إلى النظر في نفس الأدلة . وفي موازين الحقيقة : فأحياناً يهتدى إلى ميزان يرتاح إليه فيقبل أو يرفض الآراء على هداها . وأحياناً يشك في كل الموازين ولا يرى واحداً منها صالحاً للوزن به . وهذه أخطر حالات الشك وأعقدها . وهذا ما وقع للغزالي آخره . وتاريخ الفلسفة يدلنا على أن الشك أو البحث مطلقاً حول ميزان الحقيقة خطوة تالية ومرحلة ثانية .

شك الغزالي أول ما شك على هذا النحو السطح الخفيف . فأخذ يبحث عن الحق من بين اضطراب هذه الفرق . معولاً على العقل وعلى الحواس . وعلى ظواهر القرآن والسنة ، وعلى القضايا المشهورة ، فهذه كلها كانت موازين الحقيقة لذلك العهد . فلا بد أن يجربها الغزالي : ولا يعقل أن يتخطاها ويهملها دون أن يجربها ، فأحس تضارب الأدلة ، — أى إنتاج نتائج متضاربة — كما حدث هو في كتابه « جواهر القرآن »^(١) . قال حاكياً عن قوم : [وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة ، حتى ضلوا وأضلوا] ثم قال حاكياً عن نفسه : [ولستنا نستبعد ذلك فاقصد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة] .

وكان طبيعياً أن تتضارب الأدلة ، لأن درجتها من القوة والضعف ومن الصواب

والخطأ ليست واحدة . فكان لابد له أن يوجه النظر إلى نفس الأدلة ويفحص موازين الحقيقة .

وقد فحص « أبو حامد » هذه الموازين في ضوء تحديده للعلم اليقيني^(١) [فما دام العلم اليقيني هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط . ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً . والعصا ثعباناً . . لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً . فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : لا . بل الثلاثة أكثر ؛ بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها . وشاهدت ذلك منه . لم أشك بسببه في معرفتى . ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا . ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين . فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى] .

أقول : ما دام العلم اليقيني — في نظر الغزالي — ما استكمل هذه الصفات فالميزان الصحيح هو الذى يحصل هذا النوع من العلم . وهنا نجد الغزالي شارف أن يدخل في الدور الثانى من أدوار الشك ، دور العنف والهدم .

اطرح الغزالي عند النظرة الأولى سائر الموازين . ولم يستبق سوى العقل والحواس فإنهما من القوة والثاقة بحيث يظهر للإنسان لأول وهلة أنهما يوصلان إلى هذا النوع من العلم الذى ينشده الغزالي أما ما علماهما من الموازين الأخرى التى كانت معروفة فى ذلك العهد فلم يرتب من أول الأمر فى أنها لا توصل إلى اليقين .

ولكن الغزالي — على سبيل الحيلة والحذر — لم يقبل ميزانى العقل والحواس على علاتهما . بل أخذ يشكك نفسه فيهما ويتقصى ما عسى يكون فيهما من ضعف . فيرفضهما على أساس أو يقبلهما على أساس .

[فأنهى^(٢) بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى

(١) ص ٦٩ من « المنقذ » .

(٢) ص ٧١ من « المنقذ » .

المحسوسات ، ومن أين الثقة بها ! ؟ . وأقوى الحواس حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدرج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار .

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكديباً لا سبيل إلى مدافعته [.

بطلت الثقة بالحواس فلم يبق إذن إلا العقل فإذا كان موقف الغزالي منه ؟ ! وما نتيجة التشكيك فيه ؟ ! هل نال منه كما نال من الحواس ؟ أم أثبت العقل قدرته وجدارته ؟ !

لا شك أن الغزالي قد استطاع بنقده للحواس أن ينال منها وأن يضعف من شأنها ويحبط من قدرها . لكن موقفه من العقل كان على خلاف ذلك إذ لم يستطع أن يقف له على زلة . أو يضرب مثلاً يكون قد زاغ فيه عن الجادة . وكان كل ما فعله أن أبدى احتمالاً ضعيفاً إلا أنه على أية حال غض من قدر العقل وشكك فيه قال^(١) :

[قالت لي المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقائيات كثفتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم العقل فكذبني ؟ ! ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي . فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه . كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالاتها بالانام وقالت . أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً . وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها ؟ ! ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك أصل وطائل ، فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة

تيقنت أن جميع ما توهمت خيالات لا حاصل لها .

ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم : إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لم — إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم — أحوالا لا توافق هذه المعقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت . إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » فاعل الحياة نوم بالإضافة إلى الآخرة ، فإذا مات — أى الإنسان — ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن . ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . . .]

أكثر أبو حامد من اللف والدوران حول العقل ؛ لأنه قوى لم ترهبه هجمته . ولم تصب مقتله رميته . وإن نالت منه بعض الشيء ؛ على العكس من الحواس التي ينبل أو نبيلين أرداها قتيلا . ثم تركها وانصرف .

ومهما يكن من شيء فقد نفى الغزالي يده من العقل والحواس كليهما . فإذا بئى له يا ترى ؟ لم يبق له إلا الشك العنيف قال (١) :

[فلما خطرت لي هذه الخواطر . وانقدحت في النفس . حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل . ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ؛ فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين . أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال] .

وهذه هي أزمة الشك العنيفة ، التي تحدث عنها ماكدونالد . وشك هل كانت في « نيسابور » أم كانت في بغداد ، ورجح أن يكون الغزالي قد ظل معتصماً بالإيمان القديم أثناء جلوسه تحت قدمي أستاذه : إمام الحرمين ذلك الصوفي الغيور . وإنى أقول : لعل صوفية إمام الحرمين وغيره هاتين ، هما السبب في إحداث ذلك النفور — الذي وقع بين الأستاذ وتلميذه ، والذي تحدث عنه المؤرخون فحسبوه غير الأستاذ من تلميذه — حين أحس الأستاذ من تلميذه أزمة الشك هذه .

(١) ص ٧٣ من « المنقذ » .

وأما ما قبل ذلك فهو الدور الخفيف . الذى تحدث عنه صاحباً مقلمة المنقذ والأستاذ « ديبور » .

شئى الله الغزالي من هذا الدور الخطير سريعاً . إذ لم يمكث معه سوى شهرين . وأما الدور الخفيف فقد ظل معه إلى أن خرج يتخبط في الصحارى والقفار هائماً على وجهه في إثر الحقيقة^(١) .
قال « الغزالي »^(٢) :

[وعادت نفسى إلى الصحة والاعتدال - أى بعد مرض الشهرين - ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين : ولم يكن ذلك بنظم دليل ولا ترتيب كلام . بل بنور قذفه الله في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف : فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة . فقد ضيق رحمة الله الواسعة . ولا سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الشرح ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : « هو نور يقذفه الله تعالى في القلب » فقيل : وما علامته ؟ قال : « التجافى عن دار الغرور . والإتابة إلى دار الخلود » . وهو الذى قال عليه السلام فيه : « إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره » . فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف . وذلك النور ينبجس عن النور الإلهي في بعض الأحيان . ويجب الرصد له : كما قال عليه السلام : « إن لربكم في أيام دهركم تفحات . ألا فتعرضوا لها] .

خرج الغزالي من هذه التوبة العنيفة واثقاً بالعقل فحسب : أما ما علاه من الموازين فهو لا يزال مطروحاً بعد . لم يعد إليه الوثوق به . وهذا العقل أو هذه الضرورة العقلية كما يسميها هو . ما دامت موثقاً بها هذا الوثوق التام . فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى الحقيقة والعلم اليقيني اللذين ينشدهما الغزالي .

وبهذا خرج الغزالي من الشك الذى كان دائراً حول موازين الحقيقة : فهو الآن قد رضى الضرورة العقلية ميزاناً .

(١) كما ستحدث عنه بعد .

(٢) ص ٧٥ من المنقذ .

أما الشك في أى هذه الفرق على حق ؟ أو عند مَنْ مَنْ هذه الفرق يوجد العلم اليقيني ، فلم يخرج منه بعد ، بدليل أنه سيعقد لهذه الفرق امتحاناً دقيقاً في ضوء هذا الميزان ، وسيعقد هذا الامتحان في بغداد^(١) .

٣

في المعسكر

وسواء صبح ما قيل من أن مؤامرات دبّرت حول الغزالي في نيسابور أم لم يصب ، فقد خرج منها ، وبخروجه منها ودّع حياة التلمذة نهائياً .
نعم إنه كان في نيسابور يلتقي دروساً ويعلم - كما سبق القول - ولكنه كان أيضاً يجلس من إمام الحرمين مجلس التلميذ من الأستاذ ، ويجلس المتعلم من المعلم ، ويموت إمام الحرمين انتهى فلهم العهد نهائياً .
خرج للغزالي من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى المعسكر ، قاصداً نظام الملك ، وكان المعسكر محط رجال السلاطين السلجوقيين ، منسقا على أحسن نسق ، مفصلاً بميادين وشوارع ؛ كأنه مدينة شادتها قوة السحر ، على سهول قاحلة ، حوى مجموعة أنيقة لألوان من الخيام والمساكن المختلفة^(٢) .
ويقول الدكتور زويمر^(٣) : [إن الغزالي قصد إلى المعسكر ليظهر على خصومه ، وينال أوسمة العلم والشرف . فإن نظام الملك كان أكبر رجل في الإمبراطورية ، وحاكمها الحقيقي ، وقد أسس مدارس في مدن مختلفة لتشجيع العلم] .
ولعل الدكتور زويمر لم يظلم الغزالي ؛ فسيأتي نذكر له اعترافات بهذا المعنى ، ولعل الغزالي نال ما كان يرجيه ، من الظهور على الأقران ، واعتراف الناس له بقوة العارضة ، واتساع دائرة المعرفة ؛ فقد طار اسمه في الآفاق ، واشتهر في الأقطار ، فولاه نظام الملك عام ٤٨٤ هـ التدريس في مدرسته ببغداد ، التي كانت

(١) فلنرجى الكلام عليه حتى ندرج له فيها .

(٢) ص ٦٢ زويمر .

(٣) ص ٦٢ زويمر .

إذ ذاك عاصمة العالم الإسلامي بالشرق .

خرج الغزالي من نيسابور عام ٤٧٨ هـ إلى المعسكر ، وظل به حتى ولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد عام ٤٨٤ هـ . فتكون المدة التي قضاهما في المعسكر خمس سنوات .

فكيف قضى الغزالي هذه المدة ؟ ! خمس سنوات كاملة ليست قليلة في حياة العلماء الذين يعرفون كيف تغتم القرص ، وكيف تنهب الأوقات ، خصوصاً عالماً كالغزالي عرف بكثرة الإنتاج ، فلا يعقل أن فترة طويلة كهذه يقضيها الغزالي في غير عمل جدى وهو الذى يقول^(١) :

« وتضييع الوقت بهذا وأمثاله — يشير إلى خلاف المعتزلة والأشاعرة في تحديد معنى الرزق — دأب من لا يميز بين المهم وغيره ، ولا يعرف قسراً بقية عمره ، وأنه^(٢) لا قيمة له ، فلا ينبغي أن يضيع العمر إلا بالمهم .

وبين يدي النظر أمور مشكلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ، ومقتضى الإطلاقات . فنسأل الله أن يوفقنا للاشتغال بما يعيننا [. ولكن بالتحديد على أية حال كان يقضيها ؟ هذا ما لا نعرفه .

وإذا رحنا نسأل التاريخ هذا السؤال ؛ أمسك حتى لا يكاد يبين . وهذه فجوة كبيرة في تاريخ الغزالي ، تلهف نفس المؤرخ لمعرفة ما دار فيها ، وما شغلها . وكيف كان يقضيها .

وهذا وأمثاله في تاريخ الغزالي ما جعل الدكتور زويمر يقول — بحق —^(٣) : [إن تاريخ الغزالي محوط بالأمور المربكة ، حتى لأولئك المؤرخين الذين سطوروا مؤلفاتهم بعد مائة وثمانين سنة ، فهناك بعض الغموض في تاريخ سفراته وترتيبها الزمنى ، بل وخلاف في أسماء الأماكن التي جابها] .

فهل قضى الغزالي هذه الفترة في عقد مجالس المناظرة والجدل ومطارحة الآراء ؟ لا بد أنه قد حصل شيء من ذلك ، فإن اعتراف الأقران له ، وتطامنهم أمامه .

(١) ص ١٠٢ الاقتصاد .

(٢) يعنى : ودأب من يعرف أن عمره لا قيمة له .

(٣) ص ٣٤ .

واختيار « نظام الملك » له ، ليكون رئيس أكبر مدرسة في ذلك العهد ، لا يكون إلا نتيجة لمثل هذا .

لكن هل شغل كل هذه المدة الطويلة : في هذا العمل الذي تكفى منه المرة والمرة . لبلوغ هذه الغاية ؟ !

أم كان يقضى هذه الفترة سابجاً مع وساوسه وشكوكه . مختلياً بنفسه ، مقلباً الرأي على وجوهه ؟ !

أم كان يقضى هذه الفترة باحثاً ومؤلفاً في علم الكلام ؟ !

لعل هذه الأمور كلها مجتمعة هي التي استنفدت منه هذه الفترة . التي ليست بالقصيرة في حياة الغزالي الحافلة بشتى البحوث .

أما المناظرة والجدل : فقد نص التاريخ على حدوثهما من الغزالي في هذه الفترة بين يدي نظام الملك .

أما الوسوس والشكوك فلا يمكن أن تكون قد برحت ذهن الغزالي ؛ لأن هذه لشكوك ما زالت تقذف به من علم إلى علم ، ومن بلد إلى بلد . حتى خرجت به إلى الصحارى والقفار : فتصوف^(١) ولبس المرقعة . كل ذلك من أجل الحقيقة . وكل ذلك تحت تأثير أزمة الشك التي نزلت به .

وأما الاشتغال بعلم الكلام بحثاً وتأليفاً ، فالغزالي يحدثنا أنه بعد أن وثق بالعقل . وبمبادئ الفكر الأولية ، أخذ يدرس مناهج الحقيقة عند الفرق الأربع التي كانت معروفة في عهده على هذا الترتيب :

أولاً : علم الكلام .

ثانياً : الفلسفة .

ثالثاً : مذهب التعليمية (أصحاب الإمام المعصوم) .

رابعاً : مذهب الصوفية .

فنظر في علم الكلام ، وقال فيه : ما قال^(٢) .

ثم نظر في الفلسفة وهنا قال^(١) :

[فشمت عن ساعد الجدد ، في تحصيل ذلك الجلب من الكتب ، بمجرد المطالعة ، من غير استعانة^(٢) بأستاذ ؛ وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ؛ وأنا ممتن بالتدريس والإفادة لثلاثة قس من الطلبة ببغداد] .

ولم ينص هذا النص وهو قوله : « وأنا ببغداد » إلا بإزاء القضية ، مع أن نظره في علم الكلام كان سابقاً على الفلسفة ، فربما كان ذلك منه تأريخاً لدخوله ببغداد ، فيكون نظره وتأليفه في علم الكلام سابقاً على دخول بغداد ، فيكون في المعسكر .

ولو صح ذلك لكان دليلاً على أن أزمة الشك العنيفة وقعت في المعسكر أو في نيسابور .

وسواء أكان نظر الغزالي في علم الكلام ، في المعسكر أم في بغداد ، فإن علم الكلام لم يرق الغزالي ، ولم يثبت جدارته وصلاحيته ، أمام الامتحان الذي عقده له الغزالي ، فلم تكن الحقيقة في نظر علماء الكلام هي الحقيقة التي ينشدها الغزالي قال^(٣) :

[ثم إنني ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً واقعياً بمقصوده ، غير واف بمقصودي] .

أما مقصود علم الكلام — كما حكى الغزالي — فهو حفظ العقيدة على إنسان نشأ مسلماً ، ولقن عقيدته تلقيناً ، من أن يشوشها عليه المبتدعون والمخالقون : بأن يرد عليهم كيدهم في نحورهم ، ويلزمهم محالات وشناعات تشككهم فيما هم عليه . أما أن يخلق علم الكلام علماً يقينياً في إنسان شك فيها ، فهذا ما لم يحاوله علم الكلام ، وما لم يكن من مهمته .

(١) ص ٨٣ من المقتل .

(٢) ولعل الذي سهل عليه تلك المطالعة من غير استعانة بأستاذ ، سابق اشتغاله بالفلسفة في نيسابور ، كما دل عليه النص الذي اقتبسناه من الزبيري .

(٣) ص ٧٩ من المقتل .

وقد قضت عليه مهمته تلك أن يأخذ مقلعاته من هؤلاء المخالفين ، ليؤاخذهم
بلوازم مسلماتهم ؛ وهي مقلعات واهية ضعيفة ؛ لذلك يقول الغزالي^(١) :
[وكان أكثر خوضهم - يعنى علماء الكلام - في استخراج مناقضات
الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم] .
هنا هو مقصود علم الكلام ؛ أما مقصود الغزالي فهو إدراك الحقيقة إدراكاً
تؤيده الضرورة العقلية ، التي لا وثوق له إلا بها ، حتى تكون من نوع العلم اليقيني
الذي حلده .

وشتان ما بين المقصدين لهذا يقول^(٢) الغزالي مشيراً إلى علم الكلام :
[وهنا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً ، فلم يكن
الكلام في حق كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً ...]
فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق ، ولا أبعد
أن يكون قد حصل ذلك لغيري ، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة ، لكن
حصولاً مشوباً بالتقليد في الأمور التي ليست من الأوليات .
والقصد الآن حكاية حالي ، لا الإنكار على من استثنى به ، فإن أدوية
الشفاء تختلف باختلاف الداء ؛ وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر] .

٤

في بغداد

لم يك بد للغزالي من أن يلتبس الحقيقة عند فرقة أخرى ، من الفرق الأربع
التي سبق تعدادها ، والتي حصر الغزالي الحق فيها .
اتجه نحو الفلسفة . وقد عرفنا من قبل أن الغزالي وثق بالأوليات العقلية ؛
وراح ينشد الحقيقة في ضوءها ؛ وقد عرفنا أيضاً أن علم الكلام لم يثبت جدارته
أمام هذا الامتحان ، الذي عقده الغزالي للفرق المختلفة ؛ لمعرفة حظ كل منها من
الحق .

(١) ص ٨٠ من النقد .

(٢) ص ٨١ من النقد .

وقد يبدو عند أول وهلة أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق ، في هذا المضمار ، لأن منهجها عقلي صرف .
يقول الأستاذ أحمد أمين^(١) :

[أما الفلاسفة : فهم يبحثون المسائل بحثاً مجرداً ، ويفرضون أن عقولهم خالية من مؤثرات ومن اعتقادات ؛ ثم يبدؤون النظر مستظرين ما يؤدي إليه البرهان ، سائرين خطوة خطوة ، حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت ، فيعتقدوها . هذا هو الغرض من الفلسفة والعملية فيها .

فوقف الفيلسوف موقف قاض عادل ، تعرض عليه قضية ، لا يكون فيها رأياً ، حتى يسمع حجج هؤلاء وهؤلاء ، ويزنها كلها بميزان دقيق من غير تحيز ، ثم يكون فيها رأيه ، ويصدر فيها حكمه] .
ويقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده :^(٢)

[أما منهج الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ؛ ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم ، والوفاء بما تنفع إليه رغبة العقل : من كشف مجهول أو استكناه معقول] .

نعم إن الفلاسفة المسلمين ، الذين عرج عليهم الغزالي بعد أن أعوزته الحقيقة عند علماء الكلام ، لم يكونوا على هذا النهج ، ولم يتذرعوا بهذه الحجة التي رسمها الأستاذ الإمام والأستاذ أحمد أمين ، إلا أن الفلسفة الإسلامية هي نتاج عقل الإغريق في الحملة ، والفلاسفة المسلمون تقبلوها أيضاً ؛ لأنها وافقت عقولهم : فالعقل الإغريقي أنتج ، والعقل الإسلامي تلقى وشرح ، فهي مترددة بين العقل إنتاجاً وشرحاً .

نعم إن الأفلاطونية الجديدة والفلاسفة المسلمين قد أدخلوا فيها جانباً دينياً ، ولكن أيضاً على أساس عقلي ؛ ولذلك اتهم الفلاسفة الإسلاميون بأنهم جذبوا الدين إلى الفلسفة ، ولم يجذبوا الفلسفة إلى الدين ، فاتخذوا الفلسفة أصلاً وحواروا في قضايا الدين حتى تلتئم معها .

(١) ص ١٨ ج ٣ ضحى الإسلام .

(٢) ص ١٩ رسالة التوجيه .

فكان المظنون أن الغزالي في هذه الحال الملائمة له ، حال الوثوق بضرورة العقل . يقبل الفلسفة الإسلامية ، أو على الأقل يقبل منها ما لم تتناوله يد التعديل . ولكننا نجد الغزالي يردّها جميعاً : ما عدل منها وما لم يعدل .

وقد بين ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » أن الغزالي رد بين ما رد ، مسائل إغريقية صرفة لم تتناولها عقول المسلمين بشيء من التغيير ، وكل ما لم فيها . إنما هو شرح وإيضاح . وهذه المسائل هي التي عاب ابن رشد على الغزالي ردها . واتهمه بصددها بالجهل أو عدم الإنصاف .

نعم قد يبدو أن الفلسفة سوف تحوز قصب السبق في هذا المضمار ؛ ما دام أنها نتاج عقلي . وما دام ميزان القبول والرد في نظر الغزالي الآن هو العقل . ولكننا ندهش حين نجد الغزالي قد أعلن على الفلسفة حرباً لا يزال نفعها مثاراً حتى اليوم . ولقد تزول هذه الدهشة حين نعلم أن الغزالي لاحظ أن العقل وحده لا يمكنه أن يصل إلى اليقين في مسائل ما وراء الطبيعة^(١) ، وحثه في ذلك أن الفلاسفة الإغريق الذين كانوا يتذرعون في أبحاثهم بالعقل فقط ، قد اختلفوا فيها اختلافاً عظيماً ولم يتفقوا فيها على رأي .

فالغزالي لم يفض من قدر العقل مطلقاً . ولم يسمه بالنقص بإزاء جميع المسائل ؛ بل بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة فقط . إذ أننا لم ننس بعد تلك العبارات التي اقتبسناها من أول كتاب المنقذ ، والتي تفيد أن الغزالي ما كاد يبلغ درجة النضوج العقلي ، حتى أدرك الحال التي عليها العالم الإسلامي حينئذ : من اضطراب في الآراء ، وتباين في الأفكار . بخصوص العقيدة الدينية . حتى ظن أن قد تحقق حديث الرسول الكريم « ستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة » .

والتي تفيد أيضاً أن هذه الحال قد استرعت انتباه الغزالي ، فلم يرض لنفسه أن يعتصم بواحدة من هذه الفرق ، ويعتقد بصدق ما دعت إليه مجازفة وتقليداً ، بل راح يطلب الحقيقة بنفسه من بين اضطراب هذه الفرق ، معولاً على البحث الحر والنقد الجريء ، حتى آل أمره إلى أن شك شكاً ، لعب معه دورين كبيرين ،

(١) ويوافق ابن رشد الغزالي في هذا الرأي ، انظر تهافت التهافت .

ثم شفاه الله من أخطرها ، وما نزال معه إلى الآن في الدور الآخر .

يتضح من كل هذا ، أن الغزالي لم يكن يبحث عن الحقيقة المطلقة ؛ أعني الحقيقة الشاملة لجميع نواحي الوجود ، كما هو الشأن في الفلاسفة الذين يتناولون جميع نواحي العلم بحثاً وتحصيماً واستنتاجاً ؛ فيبحثون في الرياضيات ، وفي الطبيعيات وفي المنطقيات ، وفي الإلهيات ... إلخ .

وإنما كان يبحث في مسائل العلم الإلهي ، وفي مسائل طبيعية تتصل به : فلا بد إذن أن نبعد من ميدان الاختبار علوم الفلاسفة الرياضية ، والفلكية ، والمنطقية ، والطبيعية ، وغيرها ، ولا نستبق إلا الإلهيات ، وبعضاً من الطبيعيات له تماس بها . نظر الغزالي في هذه المسائل عند الفلاسفة فلم يجد مسلكتهم فيها برهاناً ، يؤدي إلى العلم اليقيني ، الذي حلده . واستضعف العقل بإزاء هذه المشاكل ، وقرر عدم طاقته للاستقلال بها .

فإذا كان العقل ثقة في مسائل الرياضيات ، والفلكيات ، والمنطقيات ، فإنه ليس بثقة في مسائل ما وراء الطبيعة .

يتجلى هذا الرأي واضحاً في كتابه « تهافت الفلاسفة » إذ يقول^(١) :

[بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية . فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات ؟ !!!] . هذا هو الذي انتهى إليه الغزالي في أمر العقل ، بالنسبة لمسائل ما وراء الطبيعة . ولقد يدهش الإنسان مرة أخرى ، حين يجد الغزالي واقفاً من العقل ، هذا الموقف ، وأن ينحيه عن مسائل ما وراء الطبيعة هذه التنحية .

نعم يدهشه ذلك لأن المعروف عند المسلمين ، أن هناك أموراً لا تعالج - أول ما تعالج - إلا بالعقل ، كوجود الله ، وقدرته على إرسال الرسل ، فإن العقل لو لم يخط بنفسه هذه الخطوة ، لما أمكنه أن يستمع إلى من يدعى أنه رسول الله . وكالبحث في صحة دعوى النبوة ، فإن هذه مسألة يعول فيها أيضاً على العقل .

نعم إنه بعد قطع العقل هاتين المرحلتين ، يمكنه أن يتقبل مطمئناً كل ما يأتي عن طريق الرسول ، متى وثق من صحة صلوره عنه .

(١) طبع الحلبي ص ١٥٧ ولقد كرر هذا المعنى في مواضع من الكتاب .

يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده^(١) .

[وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل ؛ كالعلم بوجود الله ، وبقدوته على إرسال الرسل ، وعلمه بما يوحى به إليهم ، وإرادته لاختصاصهم برسالاته ، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة ، وكالتصديق بالرسالة نفسها] .

فهل الغزالي يرى في المسألة رأياً غير ما تقرر بين القوم ؟ !

الظاهر مما سبق - حيث استبعد أن تكون الإلهيات كلها قاطعة كبراهين الهندسيات - أنه يخالفهم . لكننا نجده في نفس الكتاب يقول :

[وإذا^(٢) ظهر عجزكم ، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تتال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها ، فما إنكاركم على هذه العقيدة^(٣) المعتقد صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتصرة فى قضية العقل على إثبات ذات المرسل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بنظر العقل ، المتبعة صاحب المشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتضية إثمه فى إطلاق العالم والمريد والمقدر والحى ، والمنتهية عن إطلاق ما لم يأذن ، المعترفة بالعجز عن درك حقيقة] .

وهنا يفيد موافقته للقوم فيما ذهبوا إليه .

وهو بهذه العقيدة ، يرسم المنهج الذى يراه قوياً فى البحث : فيطلق للعقل اللسان بقدر ، ثم يكفه إذا انتهى إلى الحد الذى لا يكون له فيما وراءه مجال .

وهنا نسأل « أبا حامد » سؤالا :

السؤال الأول :

إذا كان يرى أن للعقل الحق فى البحث عن بعض مسائل الإلهيات - كما يفيد

(١) ص ٧ « رسالة التوحيد » . وبمثل هذا صرحت العقائد النسفية ص ٢٦ .

(٢) ص ١٥٧ .

(٣) الأوصاف التى يذكرها تنطبق على الأشعة ، وفى هذا ما يدل على أنه يرى من وراء التشويش على الفلسفة ، فتح المجال لتدب كلامي معين .

هذا النص — فلماذا حمل على الفلاسفة حملة منكرة ، حين استعملوا العقل في هذه المسائل ؟ !

والسؤال الثاني :

إذا كان « أبو حامد » يرى هذا المنهج صواباً ، فلماذا لم يجد فيه شفاء نفسه .
وراح يطلب الحق ، مرة عند التعليمية ، وأخرى عند الصوفية ؟ !
الجواب عن الأول : يتضح إذا عرفنا أن الغزالي ألف كتاب التهافت ، ليسلب من العامة ثقتهم كلية بجماعة المتفلسفة ، بإظهار أنه لم يحالفهم الصواب حين حكموا العقل فيما ليس داخلاً في دائرة اختصاصه ، وأيضاً أخطأهم الصواب حين استعملوا العقل فيما هو من اختصاصه ، فكانت بضاعتهم كلها مزجاة .
هكذا أراد أن يظهرهم الغزالي ، حتى لا يدع متمسكاً لمن يريد أن يأخذ عنهم ، ويتلمذ لهم ، فهو لا يرى الخير للعامة إلا في البعد عن الفلاسفة كلية قال في التهافت^(١) :

[مقالة ثالثة :

ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض : ببيان وجوه تهاقتهم ، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقلوه مقطوعاً به : بإلزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أنقض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأضول الدين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد] .

أما الجواب عن السؤال الثاني : فهو أن هذا المنهج لم يرسمه الغزالي لنفسه ، وإنما رسمه لطائفة لم تسم بأفكارها إلى درجة الاجتهاد المطلق ، بل عولت في بعض ما تدين به على التقليد ، ولكنها بدل أن تقلد صاحب الشرع ، راحت تلتبس

الحق بين تخطيط الفلاسفة وتخيلاتهم^(١) ، فالغزالي يرسم لهم هذا المنهج ويقول لهم :
الأول تقليد صاحب الشرع .

أما هو فليس يحد في هذا المنهج شفاء نفسه ، وكيف والشرع بمقدار ما أقاض
في العمليات ، اقتصد في المسائل النظرية ، رعاية لعقول العامة أن تتخبط في
ما لا تحسنه ، وفيها ليس لها به حاجة ١١٩ !

يقول الغزالي^(٢) :

[وعلى هذا المعراج - يشير إلى المعراج الثاني في بحث النفس وهل هي باقية
أم لا - يدور للناس ، فهو رأس العلوم ، وإذا اضمحط فلا ثابت ، ولئلك لم تبينه
الرسول ، لأن كلام غيرهم بين أن يقبل أو يرد ، ويصدق أو يكذب ، وكلام
الرسول عليهم السلام ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض ، والأذهان
أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدكم ، فتعرض من قولكم على قولكم ، فلم يوردوا
فيها إلا إشارات ورموزاً] .

ويقول في موضع آخر^(٣) :

[ولكون الصواب في العمل لأكثر الخلق ، استقصاه النبي صلى الله عليه وسلم
تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى عَلم الخلق الاستنباء وكيفيته ، ولا آل الأمر إلى العلوم
النظرية أجمل ولم يفصل] .

وهذه المسائل النظرية ، هي التي يبحث عنها الغزالي ، ويريد أن يصل فيها
إلى يقين ، فكيف يقنع هو بهذا المنهج الذي يهمل هذه المسائل نهائياً أويكاد ؟ !
وإذا كان الشرع قد أجمل فإذن ليس فيه ما يبحث عنه الغزالي ، وإذا كان
منهج الفلاسفة غير صالح ، فليطلب الحق إذن عند فريق ثالث قال :

[ثم^(٤)] إني لما فرغت من علم الفلاسفة وتحصيله وتزيف ما يزيف منه ،
علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض ، وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة

(١) أعني في نظر الغزالي في ذلك الوقت .

(٢) ص ٦٣ في « معراج السالكين » .

(٣) ص ٥٢ « ميزان العمل » .

(٤) ص ١٠٧ من المتن .

بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضلات] .

وجه الغزالي وجهه شطر التعليمية . وماذا يقول أهل تلك الطريقة ؟ ! يقولون : إن العقل لا يؤمن عليه الغلط ، فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه . وهكذا يقول الغزالي . فهم إلى هذا الحد متفقون . عماذا إذن يأخذون قضايا الدين في ثوبها اليقيني ؟ ؟ يأخذونها عن الإمام المعصوم ، الذي تلقى عن الله بواسطة النبي ومن أخذ عن النبي من الأئمة . أحجب بهذا الإمام وبما يأتي عن طريقه !!! ولكن أين ذلك الإمام ؟ .. فتش عنه الغزالي طويلاً فلم يجده ، فعاد أدراجه وكر راجعاً .

بقيت أربعة الفرق التي حصر الغزالي الحق بينها : بقي المتصوفة ، الذين يقولون بالكشف ، والمعاينة ، والاتصال بعلم الملكوت ، والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار .

ولكن ما الطريق إلى الكشف والمعاينة ؟ الطريق علم وعمل ، قال^(١) : [ولا كان العلم أيسر على من العمل ، ابتدأت بتحصيل علومهم ، من مطالعة كتبهم ، مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة ، عن الجنيد ، والشبلي ، وأبي يزيد البسطامي : — قدس الله أرواحهم — وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه مقاصد العلم ، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم ، بالتعلم والسماع] .

حصل الغزالي كل هذه العلوم ولكن بقي عليه العمل ، وفي هذا يقول^(٢) : [فظهر لي أن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالنوق والحال وتبدل الصفات .

وكم من الفرق بين أن يعلم (الإنسان) حد الصحة ، وحد الشيع ، وأسبابهما ، وشروطهما ، وبين أن يكون صحيحاً وشيعان ...

فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد ، وشروطها ، وأسبابها ، وبين أن

(١) في المتنقذ ص ١٢١ .

(٢) في المتنقذ ص ١٢٢ .

يكون حالك الزهد ، وعزوف النفس عن الدنيا .
وعلمت يقيناً أنهم أرباب أحوال ، لا أصحاب أقوال ، وأن ما يمكن تحصيله
بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه ، بالسماع والتعلم ، بل بالنوق
والسلوك] .

وهنا ينبغي أن نحدد معنى العلم الذى حصله الغزالي ؛ ومعنى العلم الذى يسعى
إليه عن طريق المكافحة .

الأول : هو العلم العملى الذى هو العلم بكيفية العمل ، وهو أقل درجة من
العمل ؛ لأنه وسيلة إليه ، والوسيلة لا تكون أشرف من المقصد^(١) .
والثانى : هو العلم النظرى ، كمعرفة أحوال النفس فى المعاد الأخرى ،
وأشباه ذلك .

والمتصوفة يقسمون العلوم إلى علوم معاملة ، وعلوم مكاشفة ، فغاية علوم
المعاملة العمل بمقتضاها ، ومن العمل اشتق اسمها .

وهى تنقسم إلى علوم تتعلق بالأعضاء الظاهرة ، كعلم الفقه ، ويسمى علم
الظاهر ، وإلى علوم تتعلق بالقلب ، لمحو الصفات الرديئة منه ، وغرس الصفات
الحميدة فيه ، وتسمى علم الباطن .

وعلوم المعاملة بقسمها وسيلة إلى العمل الذى هو غايتها ، وأشرف منها ،
والعمل بدوره وسيلة إلى علوم المكاشفة ، التى هى نظرية محضة ، وبها السعادة
القصورى ؛ لأنها تعد للمرء لأن يقرب من الذات الأقدس ، قريباً بالمعنى والشرف ،
لا بالمكان والمسافة .

وعلوم المعاملة تهى القلب لإقاضة هذه التجليات — أعنى علوم المكاشفة —
من قبل الجواد الذى لا مانع من جهته أصلاً ، وإنما المانع من جهة القابل ، قال
الغزالي^(٢) :

[واتفقوا — يعنى المتصوفة — على أن العلم أشرف من العمل ، وكأن العمل

(١) قال فى « ميزان العمل » ص ٥١ : « ومن العلم العلم بالعمل ، أعنى ما يعرف به كيفيته ،
فإن العلم العمل ليس بأشرف من العمل ، بل هو دونه فهو مراد له » .

(٢) فى ميزان العمل ص ١٨ .

منتم له ، وسائق بالعلم إلى أن يقع موقعه ، ولأجله قال الله تعالى : « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » .

[والكلم الطيب يرجع إلى العلم عند البحث ؛ فهو الذى يصعد ويقع الموقع ؛ والعمل كالحادم له ، يرفعه ويحمله ، وهنا يدل على علو رتبة العلم] .
فوسيلة المعرفة فى نظر المتصوفة تتكون من مرحلتين :

المرحلة الأولى : العلم العملى الذى هو معرفة كيفية العمل .

المرحلة الثانية : نفس العمل ، سواء كان ذلكم العمل عمل تخلية ، كالتجرد من الصفات المنسوبة ، أو عمل تحلية كالتحلى بالفضائل الحمودة .

فالقزالى إلى هنا الوقت ، كان قد قطع المرحلة الأولى فقط ؛ إذ كان قد عكف على علم المعاملة فحصله ، كما حللنا هو عن ذلك ، ولكنبقى عليه المرحلة الثانية ؛ ببقى عليه التمسك بأحكام الثقة والأخذ بها عمليا ؛ بحيث لا يفرط فى صغير منها ولا كبير ، ويبقى عليه نحو الصفات الرديئة من القلب ، مثل العجب والرياء والحسد وحب الدنيا وحب الجاه والمال والأولاد ؛ ويبقى عليه إحلال الصفات الطيبة ، والفضائل الخلقية ، مثل الصبر والقناعة والتوكل .

وقد أجمل ذلك كله بقوله (١) :

[رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا ، بالتجافى عن دار الغرور ، والإتابة إلى دار اللود ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى . وذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه ، والمال ، والمهرب من الشواغل والملايق] .

وقال فى الإحياء (٢) :

[بل يصير قلبه إلى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعلمه] .
وأنى للقلب البشرى أن يتجرد من كل هذه الأمور ؟ ! اللهم إنه مطلب عسير قل من يطيقه من الرجال ؛ حتى الغزالى نفسه . فإن الغزالى إلى هذه اللحظة التى نؤرخ لها فيها ، إذا كان قد امتاز عن الناس بوفرة فى العلم ، وبغزوف عن التقليد ، وعن الجحوى فى أعقاب الغير ، فإنه من حيث المسائل الدنيوية إنسان عادى ككل

(١) فى المتقد ص ١٢٥ .

(٢) ج ٨ ص ٣٣ طبع لجنة نشر الثقافة .

إنسان لم يفرغ نفسه منها ، إذ يتصباه المجد . ويأسره حب الشهرة ، ويغريه المال ، ويفتنه حب الرياسة .

استمع إليه يتحدث عن نفسه ، حيناً أراد أن يطبق عليها هذا المنهاج : يقول^(١) :

[ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا متغمس في العائق ؛ وقد أحلقت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالى - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا مقبل على عوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة ، ثم تفكرت في نيتي في التدريس ، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت] .

فكيف يتخلص الغزالي من كل هذه العلائق التي أحلقت به من كل الجوانب ؟ ! وكيف يترك منصبه في التعليم وهو أكبر مركز تشرف إليه النفس في ذلك الزمان ؟ ! وكيف يترك المال وهو كثير^(٢) وفير ؟ ! وكيف يترك الوطن وقد جبلت النفوس على حبه والتعلق به ؟ ! وكيف يترك الأولاد ؟ ! وفيهم يقول الشاعر :

وإنما أولادنا بيتنا أكبادنا تمشي على الأرض

وكيف يترك بغداد ونعيمها ؟ ! وقد وصفها الدكتور زويمر أوصافاً شيقة ثم عقب بقوله^(٣) :

[وما تقدم يتضح لنا كيف تنعم الغزالي على ماثلة نظام الملك وغيره ، من أصحاب الثراء ، وأن الجوع لم يدخل أسوار بغداد] .

وكيف يترك المدرسة النظامية وقد كان من كبار مدرسيها^(٤) ؟ ! وهي مبنية على الشاطئ الشرقي لنهر دجلة ، بجوار الميناء والسوق .

لا شك أن الأمر خطير ، والموقف محير ، وندع الغزالي يعبر لنا عن شعوره إزاء هذه الورطة ، فإنها حال نفسية دقيقة ، لا يحسن وصفها ، إلا من

(١) المتقدم ص ١٢٦ .

(٢) حدث هو عن نفسه أنه لما عزم على الخروج ، احتجز لنفسه ولأولاده ما يكفي ، ثم وجد لديه بقياً تصدق به .

(٣) ص ٦٨ من كتابه عن الغزالي .

(٤) زويمر ص ٦٨ .

ذاقها وأحسها قال الغزالي^(١) :

[فلم أزل أتفكر في الأمر مدة ، وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ، ومفارقة تلك الأحوال ، يوماً ، وأحل العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلاً ، وأؤخر فيه أخرى ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ، إلا ويحمل عليها جند الشهوة فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل ، فإن لم تستعد الآن للآخرة فتي تستعد ؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فتي تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية ، ينجزم العزم على الحرب والفرار ، ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فإنها سريعة الزوال ، فإن أنت أذعنت لها ، وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكبير والتغيب ، والأمن والسلم الصافي عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت إليه نفسك ، ولا تيسر لك المعاودة .

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لساني ، حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً ، تطيباً لقلوب المختلفة إلى ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان ، حزناً في القلب ، بظلت معه قوة المضم ، ومراعاة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لي ثريد ، ولا تهضم لي لقمة ، وتعلو إلى ضعف القوى ، حتى قطع الأطباء طمعهم في العلاج ، وقالوا : هذا أمر نزل بالقلب ومنه مرى إلى المزاج ، فلا سبيل إليه بالعلاج .

ثم لما أحسنت بعجزى ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت إلى الله التجاء المضطر ، الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي يجب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ، وأظهرت عزم الخروج

إلى مكة وأنا أريد في نفسي سفر الشام ، حذار أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزى في المقام بالشام ؛ فتلقت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم ألا أعادها أبداً ؛ واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة ، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون الإعراض عما كتبت فيه سبياً دينياً ، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم ، ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بُعد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشار من جهة الولاية ؛ وأما من قرب من الولاية ، وكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي ، والانتكباب على ، وإعراض عنهم ، وعن الالتفات إلى قولهم ، فيقولون هذا أمر سماوي ، وليس له سبب إلا عين أصابت الإسلام وزمرة العلم ، فقارقت بغداد] .

أخيراً وبعد لأي - كما قص علينا الغزالي نفسه - استطاع أن يتحرر من خلد للنفس وتلبساتها ، وأن يحمل نفسه على الأخذ بطريق الصوفية ، عله يجد فيه برد اليقين وطمأنينة المعرفة .

ويرى الصوفية أيضاً من تمة منهجهم^(١) : [أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر من العبادة على القرائن والرواتب ، وتجلس فارغ القلب ، مجموع المم ، مقبلاً بذكرك على الله .

وذلك في أول الأمر ، بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : « الله . الله » مع حضور القلب وإدراكه ، إلى أن تنهى إلى حالة : لو تركت تحريك اللسان ، لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك ! لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظباً عليه إلى أن لا يبقى في قلبك إلا معنى اللفظ ، ولا ينظر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ؛ بل يبقى المعنى المجرد حاضراً في قلبك على اللزوم والنوام .

ولك اختيار إلى هذا الحد فقط ، ولا اختيار لك بعده إلا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارقة ، ثم ينقطع اختيارك فلا يبقى لك إلا انتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للأنبياء . قد يكون أمراً كالبرق الخاطف ، لا يثبت ثم يعود ؛ وقد يتأخر ؛ فإن عاد فقد يثبت ؛ وقد يكون مختطفاً .

وإن ثبت ؛ فقد لا يطول ؛ وقد يتظاهر أمثاله على التلاحق ؛ وقد لا يقتصر على فن واحد . ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى ، لتفاوت خلقهم وأخلاقهم . فهنا منهج الصوفية . وقد رد الأمر فيه إلى تطهير محض من جانبك وتصفية رجلاء ، ثم استعباد وانتظار فقط [.

هنا هو المنهج الذى غادر الغزالي بغداد ، وغادر كل مظاهر الأبهة والترف من أجله ، علّه يظهر من ورائه بما يتحرق إليه شوقاً ، من إدراك الحقيقة اليقينية .

٥

في الشام وبلاد الحجاز

ترك الغزالي بغداد هائماً على وجهه في إثر الحقيقة ، فهل أخذ أولاده معه في هذه الرحلة الشاقة ؟ !

يقول الأستاذ محمد رضا^(١) .

[فارق الغزالي بغداد وفرق^(٢) ما كان معه من المال ؛ ولم يلبس إلا قلدر الكفاف وقوت الأطفال] .

ويقول الدكتور زويمر^(٣) :

« وترك كل ما يملك سوى ما يكفيه وعائلته من القوت » .
وهذه النصوص تفيد بظاهرها أنه أخذ أسرته معه ، لكن هنا غير مستقيم في نظري لأمرين :

الأول : قول الغزالي نفسه بعد أن طوف في الآفاق ما شاء الله أن يطوف :

[ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن] .

فهذه العبارة تفيد أن الأطفال لم يكونوا معه .

الثاني : أن اصطحاب الأولاد يتناقى مع المنهج الذى رسمه الصوفية ؛ والذى

(١) في كتابه عن الغزالي ص ١٣ .

(٢) وهذا يفيد أنه كان لديه مال مدخر .

(٣) في كتابه ص ٦٩ .

أخذ « الغزالي » نفسه بتطبيقه بمخالفه ، وهو ينص على التجرد من حلائق المال ، والأهل ، والأولاد ، والوطن .

وهما يكن من شيء فقد خرج « الغزالي » من « بغداد » أواخر سنة ٤٨٨ هـ ذاهباً إلى الشام ؛ حيث يستطيع الخلوة ، ليطبق منهج الصوفية العملي ، قال (١) :
[ثم دخلت الشام ، وأقيمت بها قريباً من مستين ؛ لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، اشتغلاً بتركية النفس ، وتهذيب الأخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله تعالى ، كما كنت حصلت من علم الصوفية . فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق ؛ أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسي (٢) .
ثم رحلت منها إلى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأقبل بابها على نفسي .

ثم تحركت في داعية فريضة الحج ، والاستمئاد من بركات مكة والمدينة

(١) في المنقذ ص ١٢٩ .

(٢) وقد اعتور خلوة نشاط وفور ، لأن إعطاء الدروس في جوامع دمشق وبيت المقدس والاسكندرية خروج على هذه الخلوة بغض الشيء ، واعتزاله زيارة الأتقياء ولسان العرب ، ربما كان غريباً على هذه العزلة كل الشيء .

ويحدثنا صاحب « عقود الجواهر » عن مجلس الغزالي ، وعن حاله النفسية أثناء هذه العزلة فيقول :
[ذكر علماء الدين الصيرفي في كتابه « زاد السالكين » أن القاضي أبا بكر بن العربي قال : رأيت الإمام الغزالي في البرية ، وعليه مرقعة ؛ وعلى عاتقه ركة ، وقد كنت رأيت ببغداد ، يحضر دوحه أربعين عملة ، من أكابر الناس وأفاضلهم ، يأخذون عنه العلم . قال : فبينت منه وسمعت عليه ، وقلت : يا إمام أليس تدريس العلم ببغداد خيراً لك من هذا ؟ ! قال : فنظر إلي شديداً وقال :

« لما طلع بدر السعادة ، في فلك الإرادة ، وجنعت شمس الوصال ، في مغارب الوصول .

تركت هوى ليل وسطى بمنزل وعنت إلى مصحوب أول منزل

ونادت بي الأشواق مهلاً فهذه منازل من تهوى رويك فأنزل

غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجدهم لغزلي نسيجاً فحسرت مغزلي]

هنا وفي نفسي من تمثل الغزالي بالبيت الثالث شيء ، فإن الغزال - كما حدثنا - لم يترك ببغداد لعدم وجود تلامذة يفهمون نظرياته بل تركها ليطلق المهاج الصوفى للعمل على نفسه .

ثم إنه لم يكن له إلى هذه اللحظة نظريات علمية ؛ لأنه لا يزال شاكاً ، وكل ما كان يلقيه من دروس ، أو يودعه مؤلفات ، إنما هي - في أكثرها - نهات مبدعة ، لعلماء الكلام وغيرهم كما سبق للقول .
على أنه ليس يبعد أن يكون ذلك من البواعث أيضاً .

وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله عليه فسرت إلى الحجاز .

ثم جفبتني الهمم ودعوات الأبطال إلى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه ، فأثرت العزلة به أيضاً ، حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر ، وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغير في وجه المراد ، وتشوش صفوة الخلوة ، وكان لا يصغر لي الحال إلا في أوقات متفرقة ، لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي فيها فتلغني عنها العوائق وأعود إليها .

ودعت على ذلك مقدار عشر سنين^(١) .

يبين لنا الغزالي أنه أقام مختلياً بالشام قريباً من ستين ؛ ولكنه لم يبين لنا كم أقام في بيت المقدس ، ولا كم أقام في الحجاز ، ولا كم أقام في طوس بعد العودة إليها ، ولكنه أجمل كل ذلك وقدره بعشر سنوات ، غير أنه في موضع آخر^(٢) يقدر هذه المدة بإحدى عشرة سنة ، فلهذا هنا قدرها على التقريب ، وهناك لما استعمل الأرقام قدرها تقديراً مضبوطاً .

وفي هذه المدة — مدة الخلوة والعزلة — تجلت للغزالي الحقيقة التي كان يتلهف شوقاً إليها . فهنأت نفسه ، وذهب قلعه ، وأدرك أن طريق الصوفية هو الطريق الحق ، فلن يعود الغزالي بعد ذلك حائراً ؛ فقد ظفر بما كان يبغي ، ولن يعود باحثاً عن منهج لليقين بعد ؛ فقد وجد في الصوفية^(٣) [أنهم هم السالكون لطريق الله

(١) لم يشر الغزالي في كتبه إلى دخوله مصر ويعمل الدكتور زويمر ذلك [بأن علماء الأزهر في ذلك الوقت ، لم يحسنوا لقاءه ، مع شهرة صيته في كل العالم الإسلامي ، ومع وجود تلامذة له في بغداد ونيسابور من كانوا أصلاً في مصر وشمال أفريقيا : ظنا منهم أنه لا علم إلا في الأزهر ، ولا عالم إلا من الأزهر ، وأن كل من تعلم في غير الأزهر لا يكون عالماً حقاً .

وقد كانت القاهرة في وقت زيارة الغزالي لها ، مركز المدنية العربية ، وكانت مزدهرة بكل أبعاد الدولة القاطمية] .

وإن لا أوافق الدكتور زويمر على ما ذهب إليه ، من تعليل شبه الجفوة التي وقعت بين الغزالي وعلماء الأزهر ، فلربما كان اختلاف المنهج هو السبب لا عدم اعتداد الأزهريين بنعيم .

فما دامت مصر كانت مزدهرة بأبعاد الدولة القاطمية إذ ذاك ، لا بد أن يكون المنهج الرسمي فيها هو المنهج الشيعي . ومعروف أن الغزالي كان شيعياً وهنا كاف لحديث شبه الجفوة التي وقعت .

(٢) ص ١٥٣ المنقذ .

(٣) ص ١٤١ المنقذ .

تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجلوا إليه سبيلاً ، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنيهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به [١] .

وهكذا بعد أن طوف الغزالي في آفاق المعرفة ما شاء الله أن يطوف ، لم يرقه سوى التصوف (١) .

وقد كان الغزالي في هذا التطواف مدفوعاً بعامل خاص ، هو عامل الدين ، فهو لم يحمل نفسه على الدخول في هذه المفاوز الضيقة ، والشعاب الملتوية ، إلا من أجل الدين .

قال « ديور » (٢) :

[ولم يكن الذي حمّله على دراستها — يعني الفلسفة — مجرد شغف بالعلم ؛

(١) وهل تقرر الضرورة العقلية ، التي كان يحتكم إليها الغزالي في القبول والرفض ، طريقة المتصوفة هذه ؟! ، نعم : لأن الإنسان في النوم حين تتصل حواسه ، وتخلو نفسه لذاتها ، تطلع على أمور تحصل في المستقبل ، كما ظهرت لها في النوم . فإذا جاز النفس أن تشرف على عالم الملكوت حين غفلة الحواس ، فإن هناك أناساً يملكون حواسهم تمام الإهمال في حال اليقظة ، فلا مانع في تلك الحال من أن تطلع نفوسهم على عالم الملكوت .

ولأن الأنبياء يخبرون عن أمور فتحصل في المستقبل كما أخبروا تماماً ، وليس النبي إلا إنساناً كوشف بحقائق الغيب ، وكلف مع ذلك هداية الناس وإرشادهم .

فلا يستحيل أن يكون بين الخلق إنسان مكاشف بحقائق الأمور ، ولا يكلف هداية الخلق وإرشادهم . فن صدق بالرؤى الصحيحة ، والنبوات ، لم يسه إلا أن يصدق بأن طريق الصوفية في المعرفة طريق لا تأبأها الضرورة العقلية .

وإلى هنا انتهت الضرورة العقلية من أداء رسالتها ، وهي هداية الغزالي إلى طريق مأمونة للكشف عن الحقيقة ، فأسلم الغزالي نفسه إلى هذه الطريق ، واستقى منها ما شاء من المعارف .

غير أن الضرورة العقلية ، قد لعبت مع الغزالي دوراً آخر هو شرح مكشفاتهِ وإلهاماته .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٧٦ .

بل كان قلبه يتطلع إلى مخرج من الشكوك التي كان يثيرها عقله ، ولم يكن يحاول الوصول إلى تحليل ظواهر الكون . ولا كان يرمى إلى تسليد تفكيره ، بل كان يبغى طمأنينة القلب وتذوق الحقيقة العليا [.

وباسم الدين قبل الغزالي من العلوم ما قبل ، وباسمه رد من العلوم ما رد ، فالرياضة علم وثيق الأدلة لا مرية فيه ، ولا يصطدم في شيء مع أوليات الفكر ، ولكن الغزالي يخشى على من يقرؤه أن يمنح كل علوم الفلاسفة هذه الثقة .

وفي الحق أن الغزالي قرأ وألف ، وأفرط في القراءة والتأليف . من أجل الدين ، وشك وأمعن في شكه وباعثه على ذلك هو الدين ، لذلك كان لمؤلفاته على كثرتها طابع واحد يشملها ، هو وحدة الموضوع ، قال صاحباً مقلمة المتقذ^(١) :

[وبلغت مؤلفاته كلها عدداً ضخماً ؛ وتلور مباحثها كلها حول الفكرة الدينية ، التي شغلت حياته . وهنا ما يجعل لها ميزة نادرة هي وحدة الموضوع ، ووضوح الفكرة الأساسية ، وقوة التعبير في الدفاع عن نظرياته .

وفي الحقيقة فقد كان للغزالي أسلوب تتلفق منه الحياة ، بعيد عن الصناعة اللفظية ، غاية في الصراحة والوضوح ، يشعر القارئ في كل جملة ، بأن هناك قلباً يخفق ، وفكراً يحول ، وإرادة تملئ [هـ

ليس في وسعنا أن نستبين بالظروف الأولى التي أحاطت بالغزالي ، فالأب المتصوف ، والوصي المتصوف ، والعم المتصوف ، والأخ المتصوف ، والأساتذة المتصوفون ، و « نظام الملك » المتصوف أو صديق المتصوفة ، والعصر المتصوف كله ، كما حكى الدكتور زويمر^(٢) . وأخيراً نفس الغزالي المشرقة ، ذات العاطفة المتدفقة ، كل أولئك قد طبع الغزالي بطابع خاص ، طابع التدين والحياة ليوم الجزاء.

قد يكون الغزالي نفسه قد غفل عن ذلك الطابع أول الأمر ، ولم يدركه تمام الإدراك ، فإن الحالات النفسية في أول أمرها تخفى حتى على أصحابها . والذي يظهر لي أن الأمر مع الغزالي كان كذلك ، بدليل أن الهوى قد لعب به جيتاً ، وأن

(١) ص ٨٨ .

(٢) في كتابه عن الغزالي ص ٧٦ .

الشهوة والمجد الزائف قد تصبياه فجرى في تيارهما أحياناً ؛ كما حدثت هو عن نفسه . ولكن لم تلبث تلك العوامل الأولى اللغينة في نفسه ، الكمينة في قرارة وجدانه ، أن ظهرت بعد أن كانت قد استكملت قوتها ، فنضت عنه هذه المظاهر المستعارة ، وبغضت إليه هذا المجد الزائف ، فسفرت نفسه الحقيقية ، رافعة علم الصوفية عالياً ، بعد أن كانت قد أعدت له من وسائل الدفاع ما كفل له الخلود .

يقول الأستاذ ماكدونالد^(١) :

[كانت الصوفية موجودة في الإسلام قبل الغزالي ، إلا أنها كان ينظر إليها كأنها شيء مخالف للشرع ، مزر بمقام من يتبعه . ولكن الغزالي لما ظهر في ميدان الحياة ، عزز الصوفية في تعاليمه أيما تعزيز ، وطبقها على الشرع ، وطبق الشرع عليها ، وزاد في تكرمها ، حتى صارت الصوفية ذات المكاة العليا بين عموم السنين المسلمين ، بل بين جميع الفرق الإسلامية منذ ذلك الحين] .

انكشف للغزالي ولا بد أثناء تلك الخلوة من المعارف ما لم تسعفه به جميع وسائل المعرفة الأخرى قال^(٢) :

[وانكشف لي أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصائها واستقصائها]^(٣) .

(١) قلا عن كتاب الدكتور زويمر ص ١٢٨ .

(٢) المنقذ ص ١٣٠ .

(٣) ما هنا الذي انكشف للغزالي ؟ ! وما هي على وجه التحديد المسائل التي كان يشك فيها الغزالي ؟ ! والتي من أجلها جاب الأفاق طالبا الحقيقة باحثاً عنها ؟ !
ويجب من أول الأمر أن نميل بهذا السؤال بعيداً عن الفترة التي شك فيها الغزالي في العقل والحواس جميعاً ، فإنه في هذه الفترة ، ما كان يؤمن بشيء أصلاً ، مثله مثل السوفسطائي سواء بسواء . وإنما تقصد بالسؤال ، ما قبل هذه الفترة وما بعدها ، إلى أن تصوف .
فهنا إذن فترتان :

١ - فترة ما قبل نوبة الشك العنيف .

٢ - فترة بعدها إلى أن تصوف .

أما الفترة الأولى فقد كان الغزالي فيها لا يشك في موازين الحقيقة إذ كان لديه منها إذ ذلك العقل والحواس والنضابا المشهورة وظواهر النصوص .

وإنما كان يشك في أي الفرق المخطئة على حق ؟ !

وأما الفترة الثانية ، فقد كان شكه أيضاً بعيداً عن موازين الحقيقة ، ولكن لم يكن لديه منها سوى

الضرورة العقلية .

= وإنما كان يشك أيضاً في أى هذه الفرق على حق ؟ !

والعقل وما معه في الفترة الأولى ، والعقل وحده في الفترة الثانية ، كاف - على منعب النزالي نفسه - لإثبات ذات الإله ، وإثبات صديق للرسالة . وعن طريق صاحب الرسالة يؤخذ الإيمان باليوم الآخر . وهذه هي أصول الإيمان . وقد حدثنا النزالي نفسه أنه في أثناء تفتيشه عن صنى العلوم العقلية والشرعية ، حصل له علم يقينى ، بدلائل لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها ، بآله ، وبالنبوة ، واليوم الآخر .

فهل اليقين بهذه المسائل ، في هاتين الفترتين لم يعتوره شيء أصلاً من الشك ؟ ! أم كان يدب إليه ديبه أحياناً ؟ !

هذا ما لم أجد حوله نصاً ، ولا شبه نص ، لا من النزالي ، ولا من كتبوا عن النزالي .

وإنما الذى أعرفه ، أن بين المسائل التى شغلت بال النزالي طويلاً ، ولقى من أجلبها شك وأمن في شكه ، مسألة النفس : تجردها ، وجوهريتها ، وقلمها وخطوها ، وبقائها ، وفنائها .

هذه المسألة أعرف أنها من أهم - إن لم تكن أهم - المسائل التى شك فيها النزالي ، لأنه حدثنا عن هذه المسألة في كتابه « معراج السالكين » فقال :

[إنها أس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ، وطريق معرفة العالم ، وإنها المسألة التى لها يعمل العاملون ، ويجهد المجتهدون ، وإنها إذا ثبت بقاؤها ، أمكن تصديق الأنبياء في كل ما أتوا به ، بما يتعلق باليوم الآخر ، من ثواب وعقاب ، وسؤال وحساب ، وبعث ونشور . . إلخ .

ولما إذا لم يثبت بقاؤها ، انهضت النبوات ، وبطل كل ما أتت به ، من حديث عن أمور الآخرة . هذه المسألة التى هي بهذه المثابة ، يرى النزالي - كما حدثنا سابقاً - أن الشرع لم يخض فيها ، لكونها في غاية الغموض ، والأذهان في أكثرها ضعيفة . ولذلك لما سئل عنها الرسول كان الجواب « قل الروح من أمر ربي » وأمسك .

ثم إن الفرق المختلفة قد ذهبت في أمر النفس مذاهب شتى ، فمنهم قائل بقلمها ، ومنهم قائل بخلوها ، ومنهم قائل ببقائها ، ومنهم قائل بفنائها ، ومنهم قائل بتجردها ، ومنهم قائل بجسميتها ، ومنهم قائل بأنها جوهر فرد .

وما دامت المسألة بهذه المثابة من الأهمية في نظر النزالي ، وما دام الشرع قد أمسك عن القول فيها ، وما دامت الفرق لم تهتد بشأنها إلى رأى ، تجمع عليه وتعطيه صفة اليقين ، فلا بد أن يضعها النزالي ، في الموضع الذى تستحقه من العناية ، ولا بد أن يبحثها في هدوء وتؤدة ، ولا بد أن يطرح كل الآراء التى قيلت حولها ، حتى يفرغ ذهنه للرأى الحق فيها .

فسألة النفس كانت إذن ولا بد من المسائل التى شك فيها النزالي .

لكنى أعود فأقول : ما دامت النفس أساساً لليقين باليوم الآخر ، وما دام النزالي قد شك فيها ، فلا بد أن ينبجر شكه إلى اليوم الآخر .

وأيضاً ما دام قد شك في اليوم الآخر ، فلا بد أن يكون قد استقى الحكم بصديق الأنبياء ، إلى أن يثبت لديه أساس التصديق باليوم الآخر ، إذ لا يعقل أن يكون شاكاً في اليوم الآخر ، ومصدقاً بالنبى ، الذى ينبجر باليوم الآخر .

وعلى هذا يكون النزالي قد شك في الفترتين اللتين نتحدث عنهما ، في النبوة واليوم الآخر .

= هنا ما يؤدي إليه الاستنتاج ، وإن لم يكن لدينا يلزاه ذلك نص .

كذلك لا بد أن تكون مسائل في الإلهيات قد امتد إليها شك الغزالي ، كسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها . وسألة قدرة الإله ، وأنها هل تتخلل في الكون كله جليلة وحقيقية ؟ ! أم يقف أثرها عند حل العقل الأول ، أو المصادر الأول على الإطلاق ، وعن هذا العقل صدر العالم وتسلسل . وكسألة حياة السموات ، وأنها كائنات حية ، أم جهادات ؟ . إلى غير ذلك من مسائل أخرى نظرية .

لأن الغزالي يبحثنا أن للشرع بمقدار ما أفاض في العمليات حتى علم الاستنباه وكيفيته ، أمسك عن الخوض في النظريات ، لأن الأدعان أكثرها ضعيفة ، وهذه النظريات هي التي عنها يفش الغزالي .

والغزالي رغم ما عانى من الشك ، يعتبره الوسيلة الضرورية لتحصيل العلم الصحيح ، وفي ذلك يقول في المنتقد من الضلال :

[والمقصود من هذه الحكايات ، أن يعمل كمال المجد في الطلب ، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب ، فإن الأوليات ليست مطلوبة ، بل هي حاضرة ، والحاضر إذا طلب فقد واخفى ، ومن طلب ما لا يطلب فلا يهتم بالتصير في طلب ما يطلب] .
ويقول في ميزان العمل :

[فبجانب الالتفات إلى المناهب ، واطلب الحق بطريق النظر ، لتكون صاحب منهب ، ولا تكن في صورة أعمى ، تطلب قائداً يرشدك إلى الطريق ، وحواليك ألف مثل قائتك ، ينادون عليك بأنه أهلكتك وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم في عاقبة أمرك ظلم قائتك فلا خلاص إلا في الاستقلال .
خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل

ولو لم يكن في مجرى هذه الكلمات ، إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث ، لتنتحب للطلب ، فتأهيك به نقماً ، إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق ، فن لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال] .
ويقول في معراج السالكين :

[واعلم يا أخي ، أنك متى كنت ذاهباً إلى تعرف الحق بالرجال ، من غير أن تتكلم على بصيرتك ، فقد ضل سبيلك ، فإن العالم من الرجال ، إنما هو كالشمس أو كالسراج : يعطي الضوء . ثم انظر ببصيرتك فإن كنت أعمى فما ينفي عنك السراج والشمس . فن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً] .
بل إنه يقول في أعظم كتاب ألفه ليناصربه مذهب الأشاعرة وهو الاقتصاد في الاعتقاد :

[إن إقسام الخلق وإحسانهم في أقوالهم وعقائهم وأفعالهم تابع للأوهام .
وأما اتباع العقل الصرف ، فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى ، الذين أراهم الحق حقاً ، وقوام على أتباعه .

وإن أردت أن تجرب هنا في الاعتقادات ، فأورد على فهم العاقل المعتزل مسألة مقولة ، فيسارع إلى قبولها ، فلو قلت له : إنه مذهب الأشعري ، رضى الله عنه ، لتفروا متنع عن القبول ، وانقلب مكذباً بما هو مصدق به ، مهما كان سيئ الظن بالأشعري ، أو كان قبيح ذلك في نفسه منذ الصبا .

وكنا نقرر أمراً مقولاً عند العاقل الأشعري ، ثم نقول له : إن هذا قول المعتزل فينفر عن قبوله ، والتصديق به ويعود إلى التكذيب .

في نيسابور ثانياً

لقد مرّ بنا في نص المتنّذ السابق ، أن دعوات الأبطال جذبت الغزالي إلى طوس ، بعد أن كان أبعد الخلق من الرجوع إليها . ومرّ بنا أنه وهو في طوس كان يتابع خلوته ، وإن كانت تحول دون اتصالها شواغل .

بينما هو كذلك إذ رأى أن الفساد قد امتدّ ، وأن الانحراف كاد يودي بالعقائد ، فحدثه نفسه بالخروج عن العزلة ، ودعوة الخلق إلى الحق ولكنه لم يلبث أن رأى أن ذلك [لا^(١)] يتم إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؛ فترخّص فيما بين وبين الله بالاستمرار على العزلة ؛ تعللاً عن إظهار الحق بالحجة . فقلد الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من الخارج ؛ فأمر أمر إلزام بالهوض إلى « نيسابور » لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الأمر حدّاً كاد ينتهي - لو أصررت على الخلاف - إلى حد الوحشة ، فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف ، فلا ينبغي أن يكون باعثك على طلب العزلة الكسل ، والاستراحة ، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق] .

ذهب الغزالي إلى نيسابور^(٢) ليدرس بمدرستها . وللمرة الثانية يدرس الغزالي بمدرسة نيسابور : المرة الأولى في حياة إمام الحرمين ، وهذه هي المرة الثانية ؛ ولكن شتان ما بين المرتين ، قال^(٣) :

= ولست أقول هذا طبع العوام ، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم ، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل الاعتقاد ، بل أضافوا إلى تقليد القعب ، تقليد الدليل . فهم في نظرم لا يطلبون الحق ، بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد ، فإن صادفوا في نظرم ما يؤكد اعتقادهم قالوا : لقد ظفروا بالدليل ، وإن ظهر لهم ما يضعف منهم قالوا : قد عرضت لنا شبهة .

فيضمون الاعتقاد المطلق بالتقليد أصلاً ، ويلقبون بالشبهة كل ما يخالفه ، وبالدليل كل ما يوافق . وإنما الحق ضده ، وهو ألا يعتد شيئاً أصلاً ، وينظر إلى الدليل ، ويسمى مقتضاه حقاً ، وتقيضه باطلاً] .

(١) ص ١٥٣ من المتنّذ .

(٢) ولست نعلم علم ذهابه إليها ، كما لا نعلم علم رجوعه منها .

(٣) ص ١٥٤ من المتنّذ .

[وأنا أعلم أنى وإن رجعت إلى نشر العلم ، فما رجعت ؛ فإن الرجوع عود إلى ما كان ، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم الذى به يكسب الجاه ، وأدعو إليه بقولى وعملى ؛ وكان ذلك قصلى ونيتى .
 وأما الآن فأدعو إلى العلم الذى به يترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه .
 هنا هو الآن نيتى وقصلى وأمنيتى ، يعلم الله ذلك منى] :
 مكث الغزالي في «نيسابور» ماشاء الله أن يمكث ، ثم عاد إلى «طوس» ولم يرحها بعد ، ونى بجوار داره مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية . ثم توفى في ١٤ جمادى الثانية سنة ٥٠٥ هـ . بحضرة شقيقه أحمد . ثم دفن شرق الحصن بمقبرة الطابران ، قريباً من قبر الشاعر الفردوسى الشهير .
 توفى الغزالي ولسان حاله يقول^(١) :
 [إننى أضع روحى بين يلى الله ؛ وليدفن جسدى فى طى الخفاء ؛ وأما اسمى فإنى باعث به إلى الأجيال المقبلة وإلى سائر الأمم] .

٧

خلاصة

ويمكن تقسيم حياة الغزالي إلى ثلاث فترات :
 ١ - الفترة التى سبقت شكه .
 ٢ - فترة الشك بقسميه .
 ٣ - فترة الاهتلاء والطمأنينة .
 أما الفترة التى سبقت شكه ، فيمكن التغاضى عنها كفترة إنتاج عقلى ؛ لأن الغزالي فى هذه الفترة كان متعلماً ، لم يبلغ درجة التضوج الفكرى ، حتى يتج إنتاجاً عقلياً مستقلاً ، وقد حدثنا الغزالي نفسه : أن الشك قد أتاها مبكراً على قرب عهد بسن الصبا .
 وأما الفترة الثانية ، فترة الشك ، فقد كانت طويلة المدى ؛ لأنها ابتدأت منذ سن الصبا ، إلى أن تصوف واهتلى ، وهى فترة طويلة فى حياة الغزالي .

(١) كلمة فرنسيس بيكون الفيلسوف الإنجليزى المتوفى سنة ١٦٢٦ م .

حدثنا الغزالي في المتخذ من الضلال ؛ أنه في هذه الفترة ، ألف في علم الكلام ، وألف في نقد الفلسفة ، وألف في نقد مذهب التعليم ، وكان يلقي دروساً في مدرسة بغداد ، في علوم الشريعة .

وما يثير اللعنة أن شاكاً في الحقيقة يصدر تأليف إيجابية حول الحقيقة ؛ ويدرس حول الحقيقة تدريساً إيجابياً : وأغنى بالتأليف والتدريس الإيجابيين التقرير والشرح ، دون النقد والتزيف .

المهم إلا أن يكون مردداً لآراء غيره ، شارحاً لها ، دون أن يعتقد أنها . نعم ليس من الغريب أن يصدر عن الشاك تأليف وتدريس سلبيان : وأغنى بالتأليف والتدريس السلبيين النقد والتفنيد ؛ لأن الشاك باحث ، لم تُسلم لديه أدلة الدعاوى ؛ إذ قامت لديه حولها شبه ، فهو إذا سطر لنا تلك الشبهة في كتب ، أو ألقاها في دروس ، كان مستجيباً للداعى شكه ، وكان منطقياً مع نفسه .

لذلك لم يكن غريباً من الغزالي أن ينقد الفلسفة ومذهب التعليم ، لكن مع ذلك ألاحظ على الغزالي في نقده للفلسفة أنه غير مستجيب للداعى شكه ؛ لأن قارئ كتاب التفات ، يلاحظ أن صاحبه لا يزال عملية الملهم فحسب ، بل هو يهمل ليفصح المجال لشيء معه ، لا يقوم إلا على اقتاض ما يهمل . استمع إليه يقول^(١) :

[ونحن لم نلزم في هذا الكتاب إلا تكذيب مناهجهم . . .
وأما إثبات المذهب الحق فنصنف فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ، إن ساعد التوفيق إن شاء الله ، نسميه « قواعد العقائد » ونعني فيه بالإثبات كما اعتنينا في هذا بالملهم] .

وظاهر ذلك أن الغزالي يهمل الفلسفة لأنها تناقض مذهباً كميّاً معيّنًا يعتقد صدقه ، لا كما فهم الدكتور عبد الهادي أبو ريده ، في تعليقه على كتاب « ديور » من أن الغزالي كان يهمل الفلسفة ليقم على اقتاضها مذهب التصوف ؛ لأن الغزالي في تلك الحال لم يك قد ثبت لديه صحة منهج الصوفية بعد ، ولأن هذا يتناقض مع الشك الذي كان حاله في تلك الفترة .

غير أن الغزالي قد تكفل بحل هذا الإشكال ؛ فحللنا أن المذهب ينقسم إلى أقسام ثلاثة :

الأول : مذهب يتعصب له المرء ؛ لأنه مذهب البلد الذي نشأ فيه ؛ ومذهب أهله ، وهو إما مذهب الأشعرى أو المعتزلى . . . إلخ .

الثاني : مذهب المسترشدين ، وهو يختلف باختلاف حاكم ، فلو كان المسترشد بليداً ، لا يستطيع إدراك المجردات فلا يقال له : الإله مجرد ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، ولو كان ذكياً ، ذكرت له حقيقة الأمر .

الثالث : المذهب الذي يعتقده المرء في خاصة نفسه ، يلتقى الله عليه ، ولا يبوح به إلا لمن اتصف بأمور تأتي الإشارة إليها .

فالغزالي في حال شكه ، لعله إنما كان يشك في المذهب بالمعنى الثالث ، لأنه كان يبحث عن الحقيقة ، التي يلتقى الله عليها ، ويرأها الحق الصراح ، ولا يلزم من الشك في المذهب بهذا المعنى ، الشك في المذهب الرسمي الذي يتعصب له المرء . فالغزالي في دروسه وتأليفه الإيجابية ، والسلبية التي تتضمن الإيجاب « ككتاب التهافت » ، إنما كان يصور مذهبه الرسمي ، كما يفهمه أهل السنة ، ولقد أطلق هو نفسه على كتبه هذه ، كلمة « المذهب الرسمي » .

وذلك لأن مذهب أهل السنة ، هو مذهب الدولة التي نشأ في أحضانها ، ومذهب المدارس التي درج في حجراتها ، ومذهب الأساتذة الذين تعهدوه بالتربية والتعليم إلى فترة بعيدة من عمره . .

ولنا فإن كتبه الكلامية كلها تردد نغمة واحدة .

قال في مقدمة « الاقتصاد » : [الحمد لله الذي اجتبى من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة] .

وقال في مقدمة « قواعد العقائد » ؛ [الفصل الأول في ترجمة عقيدة أهل السنة] .

وقال في مقدمة « الرسالة القلمية » : [الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين] .

ورسالته أيضاً في التوحيد إلى « ملك شاه » تصور منهج أهل السنة .
 فلا يصح إذن للباحث أن يستمد تأليف هذه الفترة ؛ ويتخذها مصدراً
 لمعرفة الحقيقة في نظر الغزالي ، كما يلين بها وكما يلقي الله عليها .
 وأما الفترة الثالثة ، التي اهتمت فيها إلى نظرية الكشف الصوفية فاعلمها الفترة
 التي يمكن استمداد تأليفه فيها ، لتصور الحقيقة عنده .
 لكن ليست كل مؤلفات الغزالي في تلك الفترة تصلح لذلك ؛ لأن الغزالي
 لم يتخل في هذه الفترة أيضاً ، عن منهجه بالمعنيين الآخرين .
 ولقد كان الغزالي نفسه دقيقاً كل الدقة ، حيناً نبه إلى أن له كتباً خاصة ،
 ضمن بها على الجمهور : أودعها خالص الحقيقة وصريح المعرفة .
 فهو بذلك قد ساعد الباحثين على أن يفهموه فهماً صحيحاً لا لبس فيه
 ولا غموض .

ولعل في هذا ما يفسر لنا كيف أن الغزالي استعمل موازين الحقيقة لم يرض
 عنها بعد أن تصوف : ومع ذلك ظل يعترف بمؤلفاته القديمة ، ويحيل عليها عند
 المناسبة .

٨

استنتاج

ومن دراسة تاريخ حياة الغزالي يمكننا أن نستخلص ما يلي :
 أولاً : لم يخرج الغزالي على سنة العصر ، من الترف إلى الرثاء ، وطلب
 الجاه والشهرة عندهم .
 ولقد رأينا كيف سعى إلى نظام الملك ، وتردد على مجالسه ، وخاض غمار
 الجدل الذي كانت تدار رحاه أمامه ، ليظهر على أقرانه ، وليطير اسمه في الآفاق .
 وأيضاً ألف وعلم ورفع صوته عالياً مدوياً ، بالدفاع عن الدين والزيادة عنه ،
 وباعته على كل ذلك ، ليس وجه الله تعالى^(١) ، بل وجه الرثاء والحكام الذين

(١) كل ذلك كان قبل عهد التصوف .

كان يهمهم نشر ملههم ؛ لأن قيام دولتهم منوط به .

ولقد حدثنا هو عن ذلك في نص المنقذ السابق حيث يقول :

[ثم لاحظت أعمالى : فإذا أنا منعس فى العلائق ، وقد أحلقت بى من الجوانب . ولاحظت أعمالى ، وأحسنها التدريس والتعليم ، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس ، فإذا هى غير خالصة لوجه الله تعالى ؛ بل باعها ومحركها طلب الحياة وانتشار الصيت] .

فلا يمكن أن تتخذ تأليفه فى تلك الفترة عنواناً صادقاً على عقيدته : فهو لم يكن يكتب ويؤلف ويعلم ما يعتقد أنه الحق ، بل ما يجلب عليه الشهرة وارتفاع المنزلة .

ولقد كان أكثر تأليفه فى تلك الفترة حول تأييد عقيدة أهل السنة والدفاع عنها . ولقد كان أهل السنة فى تلك الفترة يضيقون ذرعاً بالمعتزلة والفلاسفة ، ولكنهم كانوا واجدين بين صفوفهم من يجرؤ على مناوأة المعتزلة والرد عليهم ، ولم يكونوا واجدين من يستطيع أن يتقدم إلى الفلاسفة ؛ ليطعنهم بسلاح العلم والمعرفة . أو على الأقل يحول دون هجماتهم ، ويمكن للمذهب أهل السنة من أن يعيش فى طمأنينة وأمان ، فكان المجال فسيحاً لمن يريد أن يتقدم لينال من ألقاب الفخار ما تصبوا إليه نفسه ، مما لم ينله أحد قط .

فوجد أبو حامد فى هذا مجالاً لإشباع غروره ، فحمل على الفلاسفة حملة عنيفة ، أطارت اسمه فى الآفاق ، ورددت فى الحافقين ذكره .

وثانياً : أحس بروح العصر المتمردة ، التى كانت تسم بالكفر والزندقة كل من تحدثه نفسه أن يتصل بالفلسفة والفلاسفة ؛ فأرجس منها خيفة على نفسه وعمل على تفادى شرها .

روى مؤرخوه أنه فى مؤلفاته المنطقية استبدل بأمثلة المناطق أمثلة فقهية ؛ ليصور المنطق بصورة عليها مسحة دينية ، حتى يقلل من حدة الجفوة الواقعة بينه وبين رجال الدين .

بل لقد لاحظت فى مطالعاتى أن الغزالى لم يقتصر أمره بالنسبة للمنطق على

ضرب أمثلة فقهية ، فقد ادعى أن المنطق ليس علماً فلسفياً صرفاً بل هو علم إسلامي أيضاً .

استمع إليه يقول^(١) :

[وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ فيها نادر ، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد] .
واقراً قوله في التهافت^(٢) .

[ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم - يعني الفلاسفة - وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن « الكلام » « كتاب النظر » ، فغيروا عبارته تهويلاً ؛ وقد نسميه كتاب الجدل ، وقد نسميه مدارك العقول . فإذا سمع المتكاييس والمستضعف اسم المنطق ، ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة] .
بل لقد تطف الغزالي للأمر أكثر من ذلك : فاستخرج المنطق من كتاب الله ، وردّه في أصله الأصيل إلى الأنبياء ، وإلى الكتب السماوية ، وكتاب « القسطاس المستقيم » يدور كله حول هذه الفكرة .
وفي هذا الكتاب يقول^(٣) :

[قال - يعني مناظره من أهل التعليم - هذه الأسماء أنت ابتدعتها . وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها ؟ !

قلت : أما هذه الأسماء فلاني ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن . وما عندي أني سبقت إلى استخراجها من القرآن ، لكن أصل الموازين قد سبقت إلى استخراجها ، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى - عليهما الصلاة والسلام - أسماء أخرى كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام .

وقد بعثني على استبدال أسمائها بأسماء أخرى غير ما سموها به ، ما عرفت من ضعف قريحتك ، وطاعة نفسك إلى الأوهام ؛ فلاني رأيتك من الاغترار بالظاهر بحيث لو سقيت عسلاً في قارورة حجام لم تطوق تناوله ؛ لنفور طبعك من المحجمة ،

(١) ص ٣ مقاصد الفلاسفة .

(٢) ص ٤٥ .

(٣) ص ٢٤٠ .

وضعف عقلك عن أن يعرفك أن العسل ظاهر في أى زجاجة كان .
وكذلك لا تنظر إلى القول من نفس القول وفاته ، بل من حسن صنعه ،
أو حسن ظنك بقائله . فإذا كانت عبارته مستكرهة عندك ، أو قائله قبيح الحال
في اعتقادك ، رددت القول ، وإن كان في نفسه حسناً وحقاً .
فلو قيل لك : قل لا إله إلا الله عيسى رسول الله ، فمر عن ذلك طبعك ،
وقلت : هذا هو قول النصارى ، فكيف أقوله !!! ولم يكن لك من العقل
ما تعرف به أن هذا القول في نفسه حق ، وأن النصراني ما مقت لهذه الكلمة ،
ولا لسائر الكلمات بل لكلمتين فقط :

إحدهما : الله ثالث ثلاثة ؛ والثانية : قوله محمد ليس برسول الله . وسائر أقواله
وراء ذلك حق] .

وهذا تصوير جيد لروح العصر ، جمود وعصبية لفريق ، وجمود وعصبية
على فريق . فالفريق الذى يتعصبون له ، يقبلون منه كل شيء حقاً وباطلاً ،
والفريق الذى يتعصبون عليه ، يردون عليه كل شيء حقاً وباطلاً .
فالغزالي يلاطفهم ، ويسلك معهم شتى الحيل ، ليخفف من عصبيتهم ،
وليغضى شرورهم ، فهو يخترع للمنطق الأسمى التى تناسبهم ، وهو يمثل لهم
فيه بالأمثلة التى تناسبهم ، وهو يدعى لهم أنه علم سماوى ، ليس للفلاسفة فى
سوى الاصطلاحات والإيرادات ، وهو يطبق لهم المنطق على القرآن ، ويطبق
القرآن على المنطق .

كل ذلك مسابقة لروح العصر الثائر المتورد .

والغزالي إن يكن جعل الكتاب فى مخاطبة رجل من أهل التعليم ، فهو يخاطب
العصر كله ، بدليل أنه ردد هذا المعنى فى كثير من كتبه .

وبدليل أنه يقول فى آخر الكتاب : [هاكم قصتى ، مع رفيق من أهل
التعليم ، ولم يك غرضى منها تقويم ملعبه ، بل لى غرض آخر أسمى من ذلك وأهم] ،
ثم تمثل بقول العرب : [إياك أعنى واسمعى بأجارة] . . .

والغزالي فيما يظهر كان يحب مسألة الجمهور ، ويكره أن يكون معه فى
خلاف ، فلم يك صلياً لا يكثرث بغيره ، ولا يقيم لغوره كبير وزن . يدل على

ذلك أنه كان يتلطف لإقناعه؛ ويحتال لذلك شتى الحيل ، كما اتضح من محاولته رفع الجفاء الواقع بينه وبين المنطق .

وكما يتضح من غضبته التي غضبها حين تعرض متعرض لكتاب « الإحياء » بنقد ، فقد ثار ثورة شديدة تدل على اهتمامه بتقدير الجمهور ، ومحافظته على أن يظل ظافراً بتأييده .

ولكن هل ظفر بما كان يتمنى ؟ ! ، الواقع أنه اضطهد وعودى ؛ قال ما كلونالد : [وقد صادف في حياته مرارة الاضطهاد كملحد هر طرقى] .

والغزالي لم يحلثنا هل كان لحال عصره هذى أثر في إخفاء كتبه التي تتماها مضموناً بها على غير أهلها ، كما كان الشأن عند غيره من الباحثين ، الذين تغادوا ثورة الجمهور ، بإخفاء آرائهم ، كما حلثنا جولد زيهر ؟ أم لم يكن لها دخل في ذلك الإخفاء ؟ ! .

وسيمر بنا ما علل به الغزالي ذلك الإخفاء من أن تلك الكتب لا تليق بالجمهور ، بل بأكثر المترسمين بالعلم .

وليس بعيد أن يكون لتلك الحال مدخل كسبب مساعد لا كسبب أساسى .

الفصل الثالث

ملاحظات على كتب الغزالي

ظهر لي أثناء الاطلاع على كتب الغزالي هذه الملاحظات :

أولاً : أن الشك الذي اعترى الغزالي ، كان له تأثير كبير في تنظيم حياته العلمية . فالغزالي شك ، وكان شكه مبكراً على قرب عهد بسن الصبا . فنظر إلى الفرق الموجودة في عهده ، وحصر الحق خلالها . ثم نظر فيها على هذا الترتيب :

١ - علم الكلام . وألف فيه ما شاء الله أن يؤلف .

٢ - الفلسفة العقلية . وألف في نقلها ما شاء الله أن يؤلف .

٣ - مناهج أهل التعليم . وألف في نقله كذلك .

٤ - التصوف أو الفلسفة الروحية . وألف في تأييدها ونصرتها أيضاً .

ولقد حدد لنا موقفه من هذه الفرق جميعاً . فبهذا نستطيع ، إذا وقع في يدنا كتاب من كتب الغزالي ، أن نعرف على وجه التقريب متى ألفه ، ولروح المسيطرة عليه .

فمثلاً كتاب « ميزان العمل » أعياني أمره ، وحاولت طويلاً أن أعرف متى ألفه ، فلم يتيسر لي ذلك إلا بعد جهد جهيد .

ذلك أن الغزالي نص في أوله ، على أنه ألفه على نمط كتاب آخر ، اسمه « معيار العلم » إذن لابد أن يكون « معيار العلم » هذا ، سابقاً على « ميزان العمل » . ولكن متى ألف الغزالي « معيار العلم » ؟

بعد البحث الشاق . وجدت الغزالي ينص في كتابه « تهافت الفلاسفة » على أنه ألف بصحبه - أي التهافت - كتاباً في المطلق هو « معيار العلم » .

ولكن متى ألف الغزالي كتابه « التهافت » ؟

ينص « الغزالي » في « المتقذ » على أن كتبه التي رد فيها على الفلاسفة العقلين ألفها في بغداد .

فيكون إذن كتاب « ميزان العمل » مؤلفاً في بغداد . أو في ما طاف فيه « الغزالي » من البلدان بعد الخروج من بغداد، أو فيما بعد ذلك أيضاً ، حين ألقى عصا التسيار نهائياً .

وهذه معرفة عامة، مع ما أحيطت به من صغاب .
أما الآن ، وبعد معرفة تاريخ « الغزالي » الفكري ، الذي نظمته شكه ؛ وبعد معرفة موضوع كتاب « ميزان العمل » ، وأنه لشرح وتأيد مذهب المتصوفة . فنستطيع أن نعرف أن « الغزالي » ألفه في أخريات أيامه . بعد أن اهتمى إلى نظرية الكشف الصوفية ، وبعد أن ارتضى منهجهم في طلب الحقيقة ، فراح يعمل لتأييده ونشره بالكتب المختلفة والدروس المتنوعة .

ثانياً : كان المنظور أن الغزالي ، بعد أن اهتمى إلى نظرية الكشف الصوفية ، التي جعلته في مصاف أولئك الذين يطلعون على اللوح المحفوظ . ويدركون أرواح الأنبياء ، ويخاطبون الملائكة ، لا يعالج مسائل ما وراء الطبيعة بالعقل ؛ بعد ما لم تصبح له به حاجة ، وبعد ما قضى عليه بالفشل والعجز ، عن أن يحل مشاكل ما وراء الطبيعة .

ولكننا نراه يزج بالعقل أحياناً في كتبه ، التي ألفها بعد اهتمائه إلى الكشف الصوفي^(١) ، حتى ليخيل إلى القارئ ، أنها نتاج العقل المحض ، ووليدة الفكر الصرف .

فتتلا يحلثنا عن مسائل هامة ، كأن لما خطرهما في التصوف وفي الفلسفة على العموم^(٢) . فيقص علينا حقيقة الأمر فيها كما أدركها فيقول^(٣) :

[وعلى الجملة ينتهى الأمر إلى قرب — يعنى بين الواصل وبين الله — ، يكاد يتخيل معه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ ، وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب « المقصد الأسنى » ...] .

(١) ككتاب « سراج القفس » وكتاب « المقصد الأسنى » .

(٢) هي مسائل الحلول والاتحاد .

(٣) ص ١٢٢ « المتقذ » .

وإذا انتقلنا مع الغزالي إلى هذا البحث ، في كتاب « المقصد الأسنى » ، وجدناه يقول عن الاتحاد وبيان استحالة^(١) :

[إن قول القائل : إن شيئاً صار شيئاً آخر ، محال على وجه الإطلاق ؛ لأننا نقول : إذا عقل زيد وحله ، وعمرو وحله ، ثم قيل : إن زيداً صار عمراً ، واتحد به ، فلا يخلو — أى الحال — عند الاتحاد .

إما أن يكون كلاهما موجودين .

أو كلاهما معلومين .

أو زيد موجوداً ، وعمرو معلوماً .

أو بالعكس .

ولا يمكن قسم وراء هذه الأربعة .

فإن كانا موجودين ، فلم يصر أحدهما عين الآخر ، بل عين كل واحد منهما موجود .

وإن كانا معلومين ، فما اتحدتا ، بل علما ، ولعل الحادث شيء ثالث .
وإن كان أحدهما معلوماً ، والآخر موجوداً ، فلا اتحاد ، إذ لا يتحد موجود بمعلوم .

فالاتحاد بين الشئين مطلقاً محال] .

وتكلم أيضاً في نفس الكتاب^(٢) عن الحلول كلاماً شبيهاً بهذا .

وهذا بحث عقلي صرف ، واحتكام إلى العقل المحض ، مع أنه يحدثنا في عبارة « المنقذ » ، أنه أدرك ذلك عن طريق الكشف ؛ ومع أنه القائل فيما سبق :

[إن العقل ليس له مجال ، في مسائل ما وراء الطبيعة ، أكثر من إثبات ذات

لرسل ، والنظر في دليل المعجزة . وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية] .

فهل الغزالي متناقض مع نفسه ؟ ينقض اليوم ما أبرمه بالأمس ؛ أم له في

هذا وجهة نظر ؟ !

الواقع أن الغزالي متنبه للأمر ، وله وجهة نظر .

(١) ص ٧٣ .

(٢) ص ٧٥ .

وليس أدل على تنبيه للأمر : من أنه لما أقحم هذه النظرة العقلية ، بين مسائل
هى نتاج الكشف والمعاينة ، لانتاج العقل ، لم ير بدءاً من أن يبين فى نفس الكتاب ،
صلة العقل بالكشف فقال :

[إن العقل لا يصطلم مع الكشف فى شىء ، غاية ما هنالك ، أن العقل
لضعفه وقصوره ، يعجز أحياناً عن أن يبدى رأى فى مسألة ما ، فيسغه الوحي
أو الإلهام بتبينها ، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها ، وهنا يستطيع أن يشد من
أزر الوحي والإلهام ، بما يمكنه من فنون الأدلة الفكرية ، وضروب المحاولات
العقلية .

وتارة لا يدرك وجه الحكمة ، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة ، وليس معنى
هذا ، القول باستحالة المسألة عنده ، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه ،
وبين ما يدرك وجه استحالة [.

فالعزالي بهذا ، يريد أن لا يستغنى عن العقل كلية ، بل يجعله — كلما أمكن —
شارحاً للكشف والإلهام .

وهذا يفسر لنا الظاهرة التى تبدو فى بعض كتب العزالي ، كمعارض التلمس ،
والتي كانت جديرة بأن تثير منا الدهشة والاستغراب ، تلك هى مؤازرة العقل
لوجهات النظر التى يبثها العزالي فى كتبه التى ألفها فى عهده الأخير ، بعد
الاهتمام إلى نظرية الكشف الصوفية .

إذ كان المنظور أن يصور العزالي مسائل هذه الكتب بقوله :

« كوشفت بكذا ، وشاهلت كذا ، وعانيت كذا » ولكنه لم يفعل بل حاط
مسائله ونظرياته ، برعاية للعقل وكلايته ، حتى ليخيل إلى الناظر الذى لم يدرس
العزالي ، ولم يعرف من أمره ما عرفنا ، أن هذه المسائل وليمة العقل المحض .

أما الآن فنستطيع أن نقول : إن موقف العقل من هذه المسائل ، ليس موقف
المخترع المبتدع ، وإنما هو موقف المساعد ، الذى لعب الدور الأخير ، أما الدور
الأول ، فقد قام به الكشف والمعاينة .

وفى اختصار يريد العزالي ، أن يجعل العقل شارحاً لمكاشفاته وإلهاماته

ولعل هذا هو السبب في اعتبار الغزالي — فيما سبق — المنطق ضرورياً للمعرفة ، حتى للنبي والولي^(١) .

فما دام الكشف بحاجة إلى شرح العقل له ، حين يراد عرضه على الغير في صورة مقبولة ؛ وما دام العقل لا يؤمن عليه العثار والزلل ، إلا إذا اعتصم بالمنطق واهتدى بهديه ، يصبح المنطق ضرورياً للكشف والإلهام .

بيد أن هذا لا يعنى الغزالي من نقدنا الآتى ، فإن هذا إن صح أنه ملحوظ الغزالي ، فلن ينتج أكثر من أن معلومات الكشف والإلهام ، حين يراد إعلام الغير بها ، تحتاج إلى المنطق ، لا أن صاحب الكشف والإلهام يحتاج لكى يتم له الكشف والإلهام ، إلى المنطق .

والغزالي فيما سياتى — حيث اعتبر الجهل بالمنطق بعض الحجاب المانع عن الكشف — ادعى الثانية لا الأولى .

ثالثاً : عرفنا فيما سبق ، أن كتب الغزالي تدور كلها حول موضوع واحد ، ونزيد الآن أن هذه الكتب : بينها روابط أخرى غير هذه الرابطة ، منها :

١ — التكرار :

فالشاهد أو المثال ، تجده في الكتب المتعددة ، بنصه وصياغته ؛ مما يجعل القارئ عند قراءة الكتاب الثانى مباشرة ، يستطيع أن يدرك أنه للغزالي ؛ لأنه سوف يجد الأمثال والشواهد ، التى صادفته في الكتاب الأول ، هى بعينها في الكتاب الثانى .

فمثلاً قوله : [وكم أحق يتكاسى ، فيقايس نفسه بصاحب الشرع ، مقايسة الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يلوى] . مذكور في مواضع كثيرة

(١) ولعل ذلك ، لأنه يقدمها لأناس ممتازين ، اشترط فيهم شروطاً خاصة . وطبعاً أن هؤلاء الأشخاص ، لم يصلوا إلى درجة الكشف ، التى وصل إليها الغزالي ، وإلا لما كانوا في حاجة إلى الأخذ عنه فهم إذن في طور دون طور المكاشفة ، وليس دون ذلك مباشرة ، إلا العقل الصافي المستنير .
لذلك هو يحاول أن يحمل تلك المعارف ، متآخية مع النقل ، وشمسية معه ؛ حتى يتلقى الانتفاع بها .

من كتاب الإحياء ، وهو مذكور في كتابه « معارج القلس »^(١) وفي كتابه « ميزان العمل »^(٢) .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الشاهد أو المثال ؛ بل يتجاوز ذلك إلى الفصل بتمامه ، حتى عنوانه .

فمثلاً نجد الفصل الذى عقده فى « الإحياء » لبيان معنى النفس ، والروح ، والقلب ، والعقل ؛ هو نفسه الذى فى « معارج القلس » .

والفصل الذى عقده فى « الإحياء » ، لبيان أمثلة القلب مع جنوده الباطنة ؛ هو عينه الذى عقده فى « معارج القلس » .

والفصل الذى عقده فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » ، لبيان معنى رؤية الله هو عينه الذى عقده فى « معارج القلس » .

والفصل الذى عقده فى « الإحياء » . لبيان مثال القلب بالإضافة إلى العلوم ؛ وذكر فيه الحجاب المكون من الأمور الخمسة ، التى تحول بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ مذكور فى « معارج القلس » .

ثم إن الأبحاث المتعلقة بتعداد قوى النفس : من الخيلة ، إلى الذاكرة ، إلى غير ذلك . والمقسمة للعقل إلى عملى يتعلق بالجنبة السفلى ، ونظرى يتعلق بالجنبة العليا . والمعددة لأمهاات الفضائل ، والردائل ، كل هذه الأبحاث موجودة بصورة واحدة فى كل من « الإحياء » و « ميزان العمل » و « معارج القلس » .

وأيضاً البحث الذى ذكره فى « الإحياء » من أنه لا فارق بين العلماء النظار وبين المتصوفة . فى نفس العلم ، ولا فى محله ، ولا فى سببه ، وإنما الفارق فى جهة زوال الحجاب ، مذكور فى « معارج القلس » .

وأحياناً لا يقتصر التكرار على الفصل أو الفصول ، بل يكون الكتاب كله مكرراً لكتاب آخر . فمثلاً كتاب « الأربعين فى أصول الدين » كتاب مسابير للإحياء ، مسابرة تكاد تكون تامة ، حتى فى تعداد الأبواب ، وأسمائها ، وربما لا يكون بينهما فرق . إلا باختصار فى أحدهما . والتطويل فى الآخر .

(١) ص ٩٥ .

(٢) ص ٨٩ .

ولقد تعدلت الإكثار من هذه الشواهد من ناحية ، واتخاذ كتاب « معارج القلس » طرفاً في هذه النسب من ناحية أخرى ، ليكون دليلاً آخر مضافاً إلى ما سيأتى من الأدلة ، على صحة نسبة كتاب « معارج القلس » إلى الغزالي .

٢- الإكثار من الشواهد الدينية ، ومحاولة رد كل البحوث ، حتى الفلسفى منها ، إلى أصل دينى ، فيخيل للقارئ أنه بصلد موضوعات لا تمت إلى غير الأبحاث الدينية بصلة .

فتلا نظرية أفلاطون في تقسيم النفوس إلى ثلاث قوى ، ورد أمهات الفضائل ولذائل إليها ، لا تحتاج من الغزالي إلى كبير عناء ، حتى يستخرجها من قوله تعالى : [إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون] .

[فالإيمان^(١) بالله وبرسوله من غير ارتياب ، هو قوة اليقين ، وهو ثمرة العقل ومنهى الحكمة . والمجاهلة بالمال هو السخاء ، الذى يرجع إلى ضبط قوة الشهوة . والمجاهلة بالنفس هى الشجاعة التى ترجع إلى استعمال قوة الغضب على شرط العقل] .

ونظريه الوسط : لا يعجزه أيضاً أن يردّها إلى الآيات والأحاديث [والذى^(٢) يدل على أن المطلوب هو الوسط فى الأخلاق دون الطرفين ، أن السخاء خلق محمود شرعاً ، وهو وسط بين طرفى التقير والتبذير ، وقد أثبت الله تعالى عليه فقال : « ولئن إذا أنفقوا لم يسرفوا ، ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواماً » ، وقال تعالى : « ولا تجعل يلك مغلوله إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط » .

وكذلك المطلوب فى شهوة لىطعام ، الاعتدال ؛ دون الشره والجمود . قال تعالى : « وكلوا ، واشربوا ، ولا تسرفوا » ، إنه لا يحب المرفين » ، وقال فى الغضب : « أشداء على الكفار ، رحماء بينهم » وقال صلى الله عليه وسلم : « خير الأمور أوسطها » .

(١) ص ١٠٠ ج ٨ الإحياء .

(٢) ص ٤ ج ٨ الإحياء .

وهذا له سر وتحقيق ؛ وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب ، عن عوارض هذا العالم . قال الله تعالى : « إلا من أتى الله بقلب سليم » ، والبخل من عوارض الدنيا ، والتبذير أيضاً من عوارض الدنيا ، وشرط القلب أن يكون سليماً منهما ، أى لا يكون متلفاً إلى المال ، ولا يكون حريصاً على إتفائه ، ولا على إمساكه : فإن الحريص على الإتفاق مصروف القلب إلى الإتفاق . كما أن الحريص على الإمساك ، مصروف القلب إلى الإمساك . فكان كمال القلب أن يصفو عن الوصفين جميعاً . وإذا لم يمكن ذلك في الدنيا ، طلبنا ما هو الأشبه لعلم الوصفين ، وأبعد عن الطرفين ، وهو الوسط ؛ فإن الفاتر لا حار لا بارد ، بل هو وسط بينهما ، فكأنه خال عن الوصفين .

فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير ، والشجاعة بين الجبن والتهور ، والعفة بين الشره والحمود ، وكذلك سائر الأخلاق] .

٣ - الإحالة :

لا تلبث أن تقرأ كتاباً واحداً ، من كتب الغزالي حتى تعرف جملة من أسماء كتبه ، لأنه لا يدع مناسبة لكتاب من كتبه تمر ، دون أن يشير فيها إلى ذلك الكتاب ، ويحيل عليه ، ولما أن موضوعات الكتب وأبحاثها ، متشابهة ، فكثيراً ما تعرض المناسبة .

وهذه الإحالة تدلنا في جملتها على أن الغزالي لم يهمل شيئاً من كتبه ، ولم يرجع عن شيء مما جاء فيها ، حتى تلك التي ألفها قبل اعتدائه إلى نظرية الكشف الصوفية ، التي تعتبر كل معرفة لا تأتي عن طريقها ظنوناً وتخمينات .

٤ - ضعف الأسلوب :

لا شك أن أسلوب الغزالي غير غامض ، وأفكاره واضحة جلية . تقرأ فلا يمتحن عليك شيء مما يريد أن يقول .

ولكنك تحس في نفسك ، أن صاحب هذه العبارات ، كأنما كتبها ، وقبل أن يعاود قراءتها ، قدمها إلى قرائه . وما كان أحوجها ، إلى أن يعاود قراءتها ،

فيقدم في الجمل ويؤخر ، ويمحو ويثبت .
ولكن الغزالي لم تكن لديه الفرصة لكل ذلك ، لأنه كان يؤلف في أحوال
ترحال وسفر ، وبليلة أفكار ، ومنازعات خصوم ، وقد اعتذر هو عن نفسه بهذه
الأمور ، فقال في بعض كتبه^(١) :

[فهذا الآن حديث يطول ، ويحتاج إلى إطناب وإسهاب : وقد أعلمتك
أنى مشغل ، مبدد لشمل النفس . كليل الخاطر] .

وبحق يقول الدكتور زكي مبارك^(٢) عنه : « والرجل في الواقع معذور . فقد
كان يؤلف في أوقات لا تصلح مطلقاً للتأليف ؛ لأنه يشترط في المؤلف ما يشترط
في القاضي : من الصحة وهدوء البال] .

ولقد أدرك معاصرو الغزالي هذه الملاحظة ، ووجهوا نظره إليها . فأجاب :
بأنه لم يعن بالألفاظ وتنميقها : بل بالمعاني وتجويد لها . وأذن لمن يجد خطأ أن
يصلحه . وفي رأبي أن مثل هذا الخطأ غير ممكن الإصلاح . لأن إصلاحه أن
يصاغ المعنى من جديد ، صياغة أخرى . وهنا لا يمكن أن يقال إنها عبارة الغزالي
ولا تأليفه .

رابعاً : جرى للغزالي في كتبه التي يقدمها للناس . يقصد بها هدايتهم وإرشادهم ،
أن يقيمها على أساس قويم من الدراسات النفسية .

فالناس في نظر الغزالي ، متفاوتون في الاستعداد العقلي . والدين في نظر الغزالي .
سمع سهل ؛ لا يمكن أن ينظر إلى الناس جميعاً ، مع اختلاف مداركهم واستعداداتهم
نظرة واحدة . فيكلف كليل الذهن فوق طاقته من المباحث النظرية ، أو يحظر
على الطلعة المتوثب ، الذي يستطيع البحث والنظر ، أن يشبع عقله بالبحث والنظر .
لذلك يقول^(٣) :

[قال الله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك ، بالحكمة ، والموعظة الحسنة ،
وجادلهم بالتى هي أحسن » .

(١) سراج السالكين ص ٩٥ .

(٢) في كتابه « الأخلاق عند الغزالي » ص ١٢١ .

(٣) ص ١٦ من كتاب « القسطاس المستقيم » .

فعلّم أن المدعو إلى الله تعالى بالحكمة قوم، وبالموعظة قوم، وبالمجادلة قوم .
فإن الحكمة إن غدى بها أهل الموعظة ، أضرت بهم ، كما تضر بالطفل الرضيع ، التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة ، اشمازوا منها ، كما يشمتر طبع الرجل القوى ، من الارتضاع بلبن الآدى .

وإن من استعمل الجدال مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غدى البلوى بنجر البر . وهو لم يألف إلا التمر ، أو البللى بالتمر . وهو لم يألف إلا البر [.

وما دام الأمر كذلك فقد يختلف موقف الغزالي من الناس ، وقد يقدم لكل طائفة منهم من العلوم والمعارف ما يناسبها ، وفي هذا يقول^(١) : [الناس ثلاثة أصناف :

(أ) عوام ، وهم أهل السلامة البله ، وهم أهل الجنة .

(ب) خواص . وهم أهل الذكاء والبصيرة .

(ج) ويتولد بينهم طائفة . هم أهل الجدل والشغب ، فيتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .

أما الخواص فإنى أعابهم بأن أعلمهم الميزان القسط ، وكيفية الوزن به ، فيرتفع الخلاف على قرب . وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :
إحداها . القريحة النافذة ، والظطنة القوية ، وهذه عطية فطرية وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

والثانية ، خلو باطنهم عن تقليد ، وتعصب لمذهب موروث مسموع ، فإن المقلد لا يصفى . والبليد وإن أصفى فلا يفهم .

والثالثة ، أن يعتقد فى أنى من أهل البصيرة بالميزان . ومن لم يؤمن بأنك تعرف الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك^(٢) .

(١) ص ٨٦ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) وهذه هى الشروط التى سأتى بشرطها الغزالي فيمن يباح له الاطلاع على كتبه التى سماها مضموناً بها على غير أهلها .

والصنف الثاني ، البله ، وهم جميع العوام ، وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، وإن كانت لهم فطنة ، فليس لهم داعية الطلب ، بل شغلتهم الصناعات والحرف ، وليس لهم داعية الجدل .
فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة ، كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة ، وأدعو أهل الشغب بالمجادلة [.

وكما بين لنا موقفه من أهل الحكمة ، ومن العوام ، بين لنا في موضع آخر من الكتاب^(١) موقفه من أهل الجدل ، فقال :

[وأما الصنف الثالث ، وهم أهل الجدل ، فإنني أدعوهم بالتلطف إلى الحق . وأعني بالتلطف : ألا أتعصب عليهم ، ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتي هي أحسن . وكذلك أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم . ومعنى المجادلة بالأحسن ، أن آخذ الأصول التي يسلمها الجدل ، وأستنتج منها الحق بالميزان المحقق ، على الوجه الذي أوردته في كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد وإلى ذلك الحد . أي أقف .

فإن لم يقنعه ذلك ، لتشوفه بفطنته إلى مزيد كشف ، رقيته إلى تعليم الميزان]^(٢) .
أي رفعه إلى مرتبة أهل الحكمة .

وكما عرفنا الغزالي هنا بأهل الحكمة وبالعوام عرفنا في موضع آخر من الكتاب^(٣) . بأهل الجدل فقال :

[وأعني بأهل الجدل ، طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ، إذ كانت الفطرة كاملة ، لكن في باطنهم خبيث وعناد ، وتعصب وتقليد ، فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم ، أن يفقهوه ، وفي آذانهم وقراً ، لكن لم يهلكهم إلا كياستهم الناقصة ؛ فإن الفطنة البتراء ، والكياسة الناقصة ، شر من البلاهة بكثير] .

وهذا تصريح من الغزالي لا يحتمل التأويل ، بأنه يقدم للناس ألواناً مختلفة

(١) ص ٩٤ .

(٢) وهذا يبين لنا قيمة الاقتصاد في الاعتقاد في نظر الغزالي ، وأن المعلومات الواردة فيه ، لم يقسمها إلى الخاصة ، مع أنه أرق كتب الكلامية ، بل أرق كتب الكلام على الإطلاق في نظره .

(٣) ص ٩٥ .

من المعرفة . وتصريح أيضاً، في أن من الناس طائفة تخفى عليهم الحقيقة ، لعدم طاقتهم إياها .

لهذا ، فهو يقف منهم الموقف الذي يرى أن الشرع أمر به ، وهو مخاطبة الناس على قدر عقولهم ، وكثيراً ما ردد في كتبه قوله صلى الله عليه وسلم :

[خاطبوا الناس على قدر عقولهم : أتريدون أن يكذب الله ورسوله] .

فثله كمثل الطبيب الذي يفد عليه جماعات المرضى ، فيخرجون ، ويبد كل واحد منهم بيان بنوع من الطعام والدواء ، لا يشبه ما بيد الآخرين ، فن الخطأ أن يقال : أليسوا جميعاً مرضى !! فكيف اختلف نوع الدواء ونوع الغذاء !! وفي هذا يقول الغزالي^(١) :

[فلما رأيتك ورأيت رفقاءك من أهل التعليم ، ضعفاء العقول نزلت إلى حلك ، فسقيتك الدواء في كوز الماء . وسقتك به إلى الشفاء ، وتلطفت بك تلطف الطبيب بمريضه ، ولو ذكرت لك أنه دواء ، وعرضته في قدح الدواء ، لكان يشمتر عن قبوله طبعك ، ولا تكاد تسيفه .

فهذا غرضي في إبدال تلك الأسماء^(٢) ، يعرفه من يعرفه ، ويجهله من يجهله ، وينكره من ينكره] .

والغزالي إذا كان قد جعل الكتاب الذي اقتبست منه هذه النصوص ، في مخاطبة رجل من أهل التعليم ، فإنه لا ينحصر وحده بذلك ، بل هو مخاطب به كل من كان في مثل درجته من الفهم ، استمع إليه يقول في آخر الكتاب^(٣) :

[فهاكم إخواني قصتي مع رفيق ، تلونها عليكم بعجزها ويجرها ، لتقضوا منها العجب ، وتستفخوا في إثبات هذه المحاولات ، بالتفطن لأمر ، هي أجل من تقويم منهج أهل التعليم ، فلم يكن ذلك من غرضي ، ولكن إياك أغني واسمعي يا جاره] . . .

(١) ص ٦٠ من « القسطاس المستقيم » .

(٢) يعني استبداله بالاصطلاحات المنطقية القديمة اصطلاحات أخرى كقوله « ميزان التعادل » ،

وميزان التلازم ، وميزان التعاند » ص ٢٧ .

(٣) ص ١١١ .

الفصل الرابع الغزالي كما فهمه الباحثون

أحسن جماعة الباحثين . الذين رجعت إليهم . بهذا الذي أحسست به : من تعارض في الأفكار ، وتضارب في الآراء ؛ وحاولوا معالجة ذلك . ولكنهم لم يكونوا من أمره على رأى واحد . بل ذهبوا فيه مذاهب مختلفة .

فابن طفيل^(١) ، الفيلسوف الأندلسي . أعياه أمر هذا التضارب ، ولم يستطع أن يظفر بحل يرضه ، فاستبقاه وسجل على الغزالي أنه متناقض . وذلك حيث يقول^(٢) :

[وأما كتب الشيخ أنى حامد الغزالي . فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع : ويحل في آخر . ويكفر بأشياء ثم يتحللها .

ثم إن من جملة ما كفر به الفلاسفة : في كتابه التهافت . إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال في أول كتاب الميزان : إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع .

ثم قال في كتاب والمنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ؛ لأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث .

وفي كتبه من هذا النوع كثير . يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ - رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ - ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

(١) المتوفى سنة ٥٨٠ هـ .

(٢) في رسالته « حى بن يقطين » ص ٦٩ طبعة دمشق الثانية .

٣ - ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك ؛ ولو لم يكن في هذه إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكنى بذلك نقماً . فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة البدر ما يغنيك عن زحل
فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة ، لا ينتفع به إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ؛ أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة ، فهو يكتفى بأيسر إشارة .

وقد ذكر في كتاب « الجواهر »^(١) أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها ، وأنه ضمنها صريح الحق .

ولم يصل إلى الأندلس - في علمنا - منها شيء ، بل وصلت كتبٌ يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها ، وليس الأمر كذلك ، وتلك الكتب ، هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفع والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها .

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف ، على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة .

وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أغمض مما في تلك . وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضموناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الراضلة ، ليست هي المضمون بها . . .

ولاشك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ، ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المراحل الشريفة المقدمة ، لكن كتبه المضمون بها المشتمة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا [.

فابن طفيل يرى في الغزالي : أنه متناقض ، يقول بالرأى ، ويقول بنقيضه ، ثم يستمسك بالرأين كليهما .

ويؤيد ابن طفيل رأيه هذا ، بأن الغزالي كفر الفلاسفة في كتابه التهافت .

(١) ينى « جواهر القرآن » .

لإنكارهم حشر الأجساد ! يعنى وهذا يستلزم قول الغزالي بحشر الأجساد .
ثم يجعل ابن طفيل هذا رأى طرفاً من طرفى الرايين المتعارضين ، وينهب
فيتصيد الرأى الآخر من نصين فى كتابين مختلفين .
أما النص الأول فهو فى كتاب « ميزان العمل » ، ومقاده أن شيوخ الصوفية
يرون على القطع . القول بعدم حشر الأجسام .
وأما النص الثانى فهو فى المتقد من الضلال^(١) ، ومقاده أن الغزالي آخذ بمنهب
الصوفية .

فيتج من هذين النصين أن الغزالي منكر لحشر الأجساد ، وذلك مناقض
لما استفيد من كتاب الهافت .
فالغزالي إذن متناقض فى كتبه التى يقدمها إلى الجمهور : تلك هى دعوى
ابن طفيل وهذا دليلها .

غير أنى لا أوافق ابن طفيل على ما ذهب إليه : من أن الغزالي متناقض فى
الكتب التى قدمها إلى الجمهور ، وأرى أن دليل ابن طفيل غير متج لدعواه
لأمرين :

الأول : أن كلمة الصوفية عند الغزالي مقولة بالاشتراك : بمعنى أنه يطلقها
أحياناً . ويريد بها جماعة مرفقين ، هادين مهدين . ويطلقها أحياناً . ويريد بها
جماعة مخطئين . ضالين مضلين . فليس مدلولها عنده شيئاً واحداً يراد منها كلما
ذكرت .

بدليل أنه بينما يثنى على الصوفية فى كتابه المتقد ، ثناء عاطراً . ويرفعهم إلى
درجة لا يطاولها أحد ، إذا به يعقد فصلاً فى كتابه « الكشف والتبيين فى غرور
الخلق أجمعين^(٢) » . للصوفية خاصة . ينقدهم فيه ، نقداً مرّاً ، ويذكر لهم
مثالب وعيوباً . أيضاً لا تطاول . فقد ذكر منهم تسع فرق وضمهم جميعاً ، وأطال
القول فيهم حتى شغل من الكتاب من ص ١١٢ إلى ص ١٣٦ .

(١) وقد مر بنا فى الفصل الخاص بحياة الغزالي ص ٦٤ .

(٢) وهو كتاب مطبوع على هامش . تنبيه المخترين للشرائع .

فلا بد أن يكون الصوفية في كتابه « المنقذ » ، غير الصوفية في كتابه « الكشف والتبيين » .

ولو تنبه ابن طفيل لهذا ، لتوقف حتى يعرف ، أي الصوفية هؤلاء الذين يذكروهم الغزالي في كتابه ميزان العمل ، ويحكي عنهم أنهم يقولون بالبعث الروحاني فقط ، أم الذين يذكروهم في كتابه المنقذ ، أم الذين يذكروهم في كتابه الكشف والتبيين .

وقياس ابن طفيل لا ينتج إلا إذا كانوا صوفية المنقذ . لا صوفية الكشف والتبيين .

الثاني : أن الغزالي برىء صراحة من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ، وحكم بكفرهم في كتابه « معراج السالكين » فكان هذا دليلاً لا يحتمل التأويل ، على أن صوفية المنقذ الذين أعلن اتباعه لهم ، ليسوا هم الصوفية الذين ذكروهم في « ميزان العمل » وحكى عنهم القول بالبعث الروحاني فقط^(١) .

هذا هو دليل ابن طفيل ، فإن لم يكن له غيره على دعواه — ولم أجد له فيما قرأت — أصبح رأيه مجرد ادعاء ليس له ما يبرره .

أما ابن الصلاح^(٢) فقد رأى أن يرفع هذا التناقض ، بالطعن في نسبة الكتب التي تحمل طرفاً من أطراف هذا التناقض .

قال صاحب طبقات الشافعية الكبرى^(٣) :

[وذكر ابن الصلاح ، أن كتاب المصنون المنسوب إليه — يعني الغزالي — معاذ الله أن يكون له ، وبين سبب كونه مختلفاً موضوعاً ، والأمر كما قال ، فقد اشتمل على التصريح بقدم العلم ، ونفي العلم القديم بالجزئيات ، ونفي الصفات ، وكل واحدة من هذه ، يكفر الغزالي قائلها ، هو وأهل السنة أجمعون] .

(١) وبرامة الغزالي من الصوفية القائلين بالبعث الروحاني ، وحكمه بكفرهم ، وارد في الكتب التي قسمها الغزالي إلى الجهور ؛ لأن الحديث مع ابن طفيل بشأنها . فلا يتناقض ما يأتي للغزالي في الكتب الخاصة بشأن هذا الموضوع .

(٢) المتوفى سنة ٦٤٣ هـ .

(٣) ص ١٣٢ ج ٤ .

وهذا الموقف الذى وقفه ابن الصلاح . يقوم على أساس أن الغزالي سنى . ومبادئ أهل السنة معروفة . فالكتاب الذى يعزى إلى الغزالي . ويحمل في طيه أفكاراً تخالف مذهب أهل السنة . هو كتاب مدخول على الغزالي ، وملسوس عليه .

ويقوم أيضاً على أساس أن الغزالي قد نغم على الفلاسفة آراء معروفة سجلها في كتابه تهافت الفلاسفة . فكل كتاب يعزى إلى الغزالي ، ويحمل في طيه أفكاراً تتفق مع تلك الآراء التى نغمها هو . كتاب مدخول على الغزالي وملسوس عليه . فالحقيقة عند الغزالي — فيما يرى ابن الصلاح — هي الطرف الموافق لمبادئ أهل السنة ، والمعادى لآراء الفلاسفة . أما الطرف المعادى لمبادئ أهل السنة . والموافق لمبادئ الفلاسفة . فليس من الغزالي في قليل ولا كثير . وليس له من الحقيقة نصيب عند الغزالي .

وهذا التهج الذى نهجه ابن الصلاح . بصدد تبين الحقيقة عند الغزالي . نهج يقوم على التسامع والشهرة .

فالغزالي تعلم في المدارس الى أنشأها نظام الملك ، لتأييد مذهب أهل السنة ، وعلم في تلك المدارس ، وألف كتباً لتأييد وجهة نظرها ، وألف كتباً في الرد على الفرق المناوئة لها ، وقد كان لكتب الغزالي هذه أثر بين في نشر مبادئ أهل السنة ، من ناحية ، وفي القضاء على آراء الفرق المناوئة لهم من ناحية أخرى ، فأغلقوا عليه لقب « إمام السنة وحامى حماها » فأصبح قاراً في أذهان العامة ، أن الغزالي سنى ، وأنه عدو للدود لكل من يناوئ أهل السنة ؛ وصار من السهل على كل إنسان أن يطعن في نسبة أى كتاب يعزى إليه ، متى وجد فيه ما يخالف مبادئ أهل السنة .

ولكن إذا رحنا نستقى الغزالي نفسه ، عن التسامع والشهرة هذين . وهل يصلح أن أساساً تدرس شخصيات العلماء على وفقه ، وتفهم آرائهم على مقتضاه وجدناه يقول^(١) :

[لعلك تقول : كلامك في هذا الكتاب انقسم إلى ما يطابق مذهب الصوفية ،

(١) ص ٢١٢ من كتابه « ميزان العمل » .

وإلى ما يطابق مذهب الأشعرية ، وبعض المتكلمين ولا يفهم الكلام إلا على مذهب واحد . فما الحق من هذه المذاهب ؟ فإن كان الكل حقاً فكيف يتصور هذا ؟ .

وإن كان بعضه حقاً فكيف يتصور هذا ؟ فيقال : إذا عرفت حقيقة المذهب لا تنفك قط إذ الناس فيه فريقان :

- فريق يقول : المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :
- إحداها : ما يتعصب له في المباحات والمناظرات .
- والأخرى : ما يسار به في التعليمات والإرشادات .
- والثالثة : ما يعتقده المرء في نفسه بما انكشف له من النظريات .
- ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول :

فهو نمط الآباء والأجداد . ومذهب المعلم . ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء . وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد في بلد المعتزلة . أو الأشعرية ، أو الشفعية ، انخرس في نفسه منذ صباه ، التعصب له والذب عنه . والنم لما سواه .

فيقال : هو أشعري المذهب . أو معتزلي . أو شفعوي . أو حنفي .

ومعناه أن يتعصب له . أي ينصر عصابة المتظاهرين بالمولاة ، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة ، باستتباع العوام ، ولا تنبث دواعي العوام . إلا يجامع يحمل على التظاهر ، فجعلت المذاهب في تفصيل الأديان جامعاً ، فانقسم الناس فرقاً ، وتحركت غوائل الحسد والمنافسة ، فاشتد تعصبهم ، واستحكم به تناصرهم .

وفي بعض البلاد لما اتحد المذهب . وعجز طلاب الرياسة عن الاستتباع ، وضعوا أموراً ، وخيلوا وجوب المخالفة فيها ، والتعصب لها ، كالعلم الأسود والعلم الأخضر . فقال قوم : الحق هو الأسود . وقال آخرون : لا . بل الأحمر ،

وانتظم مقصود الرؤساء ، في استتباع العوام ، بذلك القدر من المخالفة . وظن العوام أن ذلك مهم ، وعرف الرؤساء الواضعون غرضهم في الوضع .

المنهج الثاني :

ما ينطبق في الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد^(١) . فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه : فإن وقع له مسترشد تركي ، أو هندي ، أو رجل بليد جلف الطبع ؛ وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ، فينبغي أن يقرر عنده : أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويشيهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً جزاء .

وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يكشف له ، فالمنهج بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ، ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المنهج الثالث :

ما يعتقد الرجل سرّاً بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه ، في الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه .

وذلك بأن يكون مسترشداً ذكياً ، ولم يكن قد رسخ في نفسه اعتقاد موروث ، نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه ، انصباعاً لا يمكن محوه منه ويكون مثاله ككاغد^(٢) ، كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه . فهذا رجل فسد مزاجه ، وشس من صلاحه ، فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه ، بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال في دفعه . ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همه إلى الفهم ؛ لكان يشك في

(١) يلاحظ أن كثيراً من كتب التزالي إجابات على أسئلة .

(٢) قرطاس .

فهمه ، فكيف إذا كان غرضه ، أن يلغيه ولا يفهمه ؟ !
فالسبيل مع هذا أن يسكت عنه ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى
هلك بضلالتة .

فهذا طريق فريق من الناس .
وأما الفريق الثاني وهم الأكثرون ، يقرلون : المنصب واحد ، وهو المعتقد ،
وهو الذى ينطق به تعليماً وإرشاداً ، مع كل آدى كيفما اختلفت حاله ، وهو
الذى يتعصب له . وهو إما منصب الأشعرى ، أو المعتزلى ، أو الكرامى ، أو أى
منصب من المذاهب .

والأولون يوافقون هؤلاء ، على أنهم لو سئلوا عن المنصب ، أنه واحد أو ثلاثة ؟ !
لم يجز أن يذكر أنه ثلاثة . بل يجب أن يقال : إنه واحد .
وهذا يبطل تعبك بالسؤال عن المنصب ، إن كنت عاقلاً .

فإن الناس متفقون على النطق بأن المنصب واحد ، ثم يتفقون على التعصب
للمنصب أيهم . أو معلمهم . أو أهل بلدهم .

ولو ذكر ذاكر مذهبه فما متفعتك فيه ؟ ! ، ومنصب غيره يخالفه ، وليس
مع واحد منهم معجزة : يترجح بها جانبه .

فجانب الالتفات إلى المذاهب . واطلب الحق بطريق النظر لتكون صاحب
مذهب : ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائداً يرشدك إلى طريق ، وحوالك ألف
مثل قائلك . ينادون عليك : بأنه أهلكك ، وأضلك عن سواء السبيل . وستعلم فى
عاقبة أمرك ظلم قائلك .

فلا خلاص إلا فى الاستقلال :

خذ ما تراه ، ودع شيئاً سمعت به فى طلعة البدر ما يغنيك عن زحل ..]

وإذا كان الأمر هو ما ذكر الغزالي . من أن العالم قد يتعصب للمذهب أحياناً ،
ويؤلف فى الدفاع عنه الكتب . ويعقد حلقات الدروس لشرحه وتبيانه ، ويؤله
أن يناله أحد بسوء ، ولا يلزم من كل هذا أن يكون ذلك المنصب ، هو عقيدة
العالم . التى يلتقى الله عليها ؛ أو أن يكون الحقيقة فى نظره ؛ أمكن أن تكون شهرة
الغزالي بأنه سنى ، ودفاعه عن منصب أهل السنة . على هذا النحو . فلا تصلح

أساساً لفهم عقيدته الشخصية ، ولا لشرح الحقيقة في نظره ، ولا تصلح أساساً لرد بعض الكتب المعزوة إليه ؛ لجواز أن يكون له كتب غير الكتب التي ناصر فيها المذهب الرسمي ، دون فيها الحقيقة كما يعتقدها وكما يراها .

لهذا لا أرى في خطة ابن الصلاح ، ما يضطر الباحث الحر ، إلى قبول وجهة نظره : من أن الحقيقة في نظر الغزالي ، هي مذهب أهل السنة ، ومن أن كتاب « المضمون به على غير أهله » مدخول على الغزالي ومندسوس عليه .

فلو كان ابن الصلاح لم يعول على الشهرة والتسامع ، ودرس الغزالي دراسة تمحيص واستقصاء :

أولاً : في حياته ، ليعرف الأطوار التي مرت به ، والعوامل التي كيفته ، وساعدت على تكوينه .

ثانياً : في كتبه ، ليتشبع بروحه ، ولتتزوج نفسه بنفسه ، حتى يعرف منهجه وطريقته .

لعرفه معرفة غير هذه المعرفة ، ولما وقع في تلك الغلطة التي وقع فيها وهي اعتباره ثلاثة المسائل التي كفر بها الغزالي الفلاسفة ، إنكارهم زيادة الصفات على الذات .

ولو كان قد رجع إلى المشهور من كتبه ، بل إلى أشهرها^(١) لعرف أن ثلثه المسائل « إنكارهم لحشر الأجساد » .

وما دما قد اتهمنا ابن الصلاح ، بأنه لم يقرأ الغزالي قراءة تمحيص واستقصاء ، وما دما قد جوزنا أن يكون للغزالي كتب أخرى ، غير ما اشتهر بها ؛ أودعها الحقيقة كما يراها ؛ فإننا نشك في طعن ابن الصلاح في نسبة كتاب المضمون ، لجواز أن يكون واحداً من هذه الكتب ، فتكون الحقيقة في نظر الغزالي ، ما اشتمل عليها هذا الكتاب وأمثاله .

أما الدكتور زكي مبارك فإنه يرى : أن الغزالي متطور . وأجمل القول في ذلك إجمالاً ، دون أن يشرحه ويوضحه ، قال^(٢) :

[ولا يفوتنا في ختام هذا الباب ، أن نذكر القارئ بما لاحظناه ، فيما سلف

(١) أغنى كتاب التهافت .

(٢) في كتاب « الأخلاق عند الغزالي » .

من اختلاف آراء الغزالي باختلاف منه [.

والتطور في رأي له معنيان :

الأول : أن يكون العالم صاعداً في معارج الرقي الفكري ، ومدارج الكمال العلمي . من درجة إلى درجة . ومن حال إلى حال .

ولا شك أن الغزالي كان كذلك ، فقد كان تلميذاً ، فتلميذاً نابهاً ، فمعلماً مساعداً ، فمعلماً ذائع الصيت . فناقداً قوى الحجة . يفرى أديم الآراء ، ويهتك أستارها . فمؤلفاً مكثراً ، أوسع العالم بحثاً وتأليفاً .

ولكن التطور بهذا المعنى . لا يحل لنا الإشكال الذي نعالجه ، فإن للغزالي كتباً تحوى آراء متضاربة . لا يمكن التوفيق بينها . كإنكاره زيادة الصفات ، وإثباتها . وإنكار الجوهر الفرد وإثباته .

وهو لم يتفص يد من واحد من كتبه . بل يستمسك بها جميعاً ، إلى آخر لحظة في حياته .

وبيان ذلك :

(١) قسم الغزالي العلوم في كتابه « جواهر القرآن »^(١) . إلى علوم هي قشور . وعلوم هي لباب . وجعل في القشور النحو والتجويد وأضرابهما . وجعل علوم اللباب طبقتين ، إحداهما أقل قيمة من الأخرى ، وجعل الأقل قيمة ثلاثة أقسام :

قسم أول هو معرفة قصص القرآن .

وقسم ثان هو^(٢) محاجة الكفار ومجادلتهم . ومنه يتشعب علم الكلام ، قال : [المقصود لرد الضلالات والبدع ، وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون . وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين سمينا الطبقة القريبة منهما « الرسالة القدسية » ، والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

ومقصود هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة ويجنسه يتعلق الكتاب الذي أوردناه في تهافت الفلاسفة] .

(١) ص ١٨ .

(٢) ص ٢١ .

وهذا النص يفيد أهمية علم الكلام في نظره ؛ لأنه اعتبره في علوم اللباب .
 ويفيد تمسكه بآرائه التي وردت في كتبه المؤلفة فيه : وعلى الأخص كتابيه
 « الرسالة الفلسفية » و « الاقتصاد في الاعتقاد » .

وفيد تمسكه بكتاب التهافت وبالأراء التي وردت فيه .
 وكتاب جواهر القرآن الذي ورد فيه هذا النص : مؤلف بعد الإحياء وبعد
 أن انتهى الغزالي إلى نظرية الكشف الصوفية : التي وصل إلى اليقين العلمي عن
 طريقها .

(ب) أحال الغزالي في كتابه المقصد الأسنى : في شرح أسماء الله الحسنى^(١)
 على كتابه تهافت الفلاسفة ، في موضوع الصفات الإلهية .
 وكتاب المقصد الأسنى هذا مؤلف بعد الإحياء .
 وأحال الغزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » الذي هو صفة كتبه الكلامية
 في مواضع مختلفة منه على كتاب التهافت .

وأحال في منهاج العابدين^(٢) - وهو آخر مؤلف له على الإطلاق - على
 كتبه الكلامية .

وكتابه الدرة الفاخرة متأخر عن الإحياء^(٣) .

وأما كتبه المضمون بها ، فقد ألفها في أخريات حياته : حينما يش من وجود
 تلامذة له يتلقونها شفاهاً .

وبين كتبه الكلامية : الاقتصاد ، والتهافت ، والدرة الفاخرة ، في طرف ،
 وبين كتبه المضمون بها على غير أهلها في طرف آخر وقع التعارض .

المعنى الثاني : من معاني التطور . أن تلوح للعالم وجهة نظر خاصة ، ثم
 بعد اتساع دائرة أفكاره ، وتنضوج معارفه ، يرى خطأها ، فينقص يده منها ،
 ويستكمل بنقيضها .

وهذا المعنى هو الذي كان يمكن أن يحمل لنا الإشكال ، وأن يريحنا من ذلك

(١) ص ٧٩ .

(٢) ص ٤٢ .

(٣) انظر الدرة ص ١٢ ، ١٦ ، ١٧ .

القلق النفسى ، والاضطراب الفكرى ، حول الغزالي ، وحول تحديد الحقيقة في نظره . لولا أن الغزالي لم يتفرض يده من واحد من كتبه ، التي كانت طرفاً في هذا التعارض .

فإلى أى المعنيين قصد الدكتور زكى ؟ ؟ إن كان قصد إلى المعنى الأولى فلسنا نخالفه فيه ، غير أنه لا يحل الإشكال .

وإن كان قد قصد إلى المعنى الثانى ، فليس له من الأدلة ما يؤيد وجهة نظره ، بل على العكس النصوص شاهدة ضده ، وذاهبة إلى غير ما ذهب إليه^(١) .

(١) ومن عرض للغزالي بالدراسة ، ابن رشد ، وقد عاب عليه تمكيته الجمهور من الفلسفة ، بتبسيط مسائلها ، وتذليل صعوباتها . فهل يعنى ابن رشد بهذا النقد ، مؤلفات الغزالي التى أودعها لباب الحقيقة وخالص المعرفة ؟ !

إن كان ابن رشد يقصد ذلك ، فما أنصف الغزالي ؛ لأن الغزالي حاط هذه المؤلفات ، بضروب من الإخفاء والكتمان ، فإذا كانت مع ذلك ، ورغم إرادته ، قد تسربت إلى أيدي الجمهور ، فليس له في ذلك حيلة ، وليس هو الملولم عليه .

وإن كان ابن رشد ، يعنى مؤلفات الغزالي ، التى رد فيها على الفلاسفة ، أعنى كتابه تهافت الفلاسفة ، ومقدمته مقاصد الفلاسفة .

فإن الغزالي له في هذا وجهة نظر ، فإنه لما ألف في نقد مناهج التعليمية ، كتاباً ، ككتاب مقاصد الفلاسفة ، ليكون مقلمة الرد والمناقشة ، عاب عليه أهل عصره ذلك ، وقالوا : إنك أيدت مناهجهم ، بما لو حاولوه لعجزوا عنه ، فقال إنما أردت ألا أتهم بأنى أقدم على الرد عليهم ، قبل تفهم مناهجهم ، فأردت أن أبرهن لهم ولنغيرهم ، على أنى فاهم لمناهجهم فهماً ، ربما يعطو على أفهامهم .

وأيضاً قال : إنما يخشى من هذا ، لو لم تكن شبهتهم قد انتشرت ، أما وقد انتشرت ، فلن يحصل من تأليى هذا ما يخافه المتحرجون .

فكذلك يمكن أن يقال هنا ، وإن لم يصرح الغزالي بذلك : إنه ألف كتاب « مقاصد الفلاسفة » قبل أن يرد عليهم بكتاب « التهافت » ، ليبرهن لهم على أنه لن يناقش عن جهالة ، وإنما هو فاهم لآرائهم فهماً صحيحاً .

وأيضاً لن يكون تأليفه هذا عاملاً من عوامل انتشار الفلسفة ، لأنها كانت منتشرة إذ ذاك . هذا ما يمكن أن يقوله الغزالي ، ولكن الدعوى الثانية غير مسلمة ، لأن الغزالي بسط المسائل الفلسفية ، وسهل أسلوبها ، بحيث مكن من لم يكن قادراً على تفهمها من تأليف غيره ، أن يفهمها من تأليفه .

غير أن الغزالي حين ألف كتاب المقاصد ، كان في نشوة تيه وغرور ، كان يبنى ذبوع الصيت ، وانتشار السمعة ، وهو يستطيع أن يتال من ذلك أقصى ما يتال ، إذا امتدت تأليفه إلى =

.....

«أبدي الجميع ، وقرأها وشهد له بسببها العام والخاص ، وفي سهولة التأليف وتبسيط المسائل ما يساعد على ذلك فهو لم يكن يهتم في تلك الفترة بما أهتم له ابن رشد من عدم تمكين الجمهور من الآراء الدقيقة .

ثم هل كان يقف ابن رشد من الغزالي هذا الموقف ، فيكلف نفسه الرد عليه ، وتفنيد كتاب التهافت مسألة مسألة ، وتبسيط عبارته كما تبسط الغزالي ، فيضيف إلى المعاني الفلسفية ، التي ذكرها الغزالي في التهافت ، معاني أخرى ، أضطره إليها الرد ، لو كان يعلم .

أن للغزالي استبقي التهافت ليقدمه لطبقة المتكلمين ، الذين يرى أن اعتقادهم هو اعتقاد العامة لا يزيدون عليه إلا معرفة دليل العقيدة ؛ ليغضهم ، ويغض من وراهم من العامة ، في الفلسفة : مع أن هذا نفسه هو رأى ابن رشد وإن لم يتخذ مثل ذلك العمل وسيلة إليه .

وأن الغزالي على منعه : من أن الحقيقة في صورتها الخاصة ، يجب إخفاؤها عن الجماهير ، الذين لا يطبقون فهمها ، ويجب أن يقدم إليهم ما يليق بهم .

أظن أن لو كان ابن رشد يعلم من الغزالي ذلك ، لكان له معه موقف غيره .

الفصل الخامس

الغزالي كما فهمته

لقد فهمت الغزالي باحثاً يشرف على الناس من علٍّ . فيراهم مختلفين في الاستعداد والمدارك ، ويرى أن ما يليق بواحد منهم أو بجماعة قد لا يليق بالآخرين ، فيقدم لكل منهم ما يليق به .

لهذا أرى أن الغزالي آتاهم وأنجد في تآليفه : فصعد إلى مستوى الخاصة حيناً ، فصور لهم الحقيقة ناصعة جليلة ، لا يشوبها لبس ولا يخالطها غدوض ؛ ونزل إلى مستوى العامة أحياناً ، فصور لهم الحقيقة بالقدر الذي يطيقونه : وبالمقدار الذي يرى أن الشرع كلفهم به .

أليس قد فهم من قوله تعالى : [ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن] ، أن الله تعالى قد طلب من الدعاة والمصلحين ، أن يجعلوا الحقيقة نسبية ، يختلف تصويرها باختلاف حال من تقدم إليهم ؟

أليس قد فهم من قوله صلى الله عليه وسلم : « خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله » . أن من الواجب أن تخفى الحقيقة أو جانب منها عن لا يطيق إدراكها ؟

أليس يقول في شرح المذهب بالمعنى الثانى فى نص ميزان العمل السابق : إن المعلم ينبغي أن يتنزل إلى مستوى من يعلم ويرشد . فلو صادفه مسترشد تركى أو هندى أو بليد الطبع ولم يطلق فيه أنه يدرك أن الله تعالى ليس فى مكان . وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه : قيل له إن الله على العرش لئلا يكذب بالحقيقة إن ذكرت له كما هى . وإن صادفه ذكى ذكر له الحقيقة كما هى ؟ ! .

أليس يقول عن العامي^(١) :

[يؤمن بجميع ما جاء به الشرع إيماناً مجملاً ، من غير بحث عن الحقيقة والكيفية ؛ فإن لم ينفعه ذلك ، وغلب على قلبه الإشكال والشك ، فإن أمكن إزالة شكه وإشكاله بكلام قريب من الأفهام ، وإن لم يكن قوياً عند المتكلمين ولا مرضياً عندهم فذلك كاف] ؟ !

أليس يقول في مشكاة الأنوار^(٢) :

[ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلي ؛ بل صدور الأحرار قبور الأسرار ، ولقد قال بعض العارفين إفشاء سر الربوبية كفر] ؟ !
أليس يقول : [إن الحكمة إن غدى بها غير أربابها ، أضرت بهم كما يضر لحم الطير بالطفل الرضيع] ؟ ! .
أليس يقول^(٣) :

[الوظيفة السادسة^(٤)] : ينبغي أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه ، فلا يلتقى إليه ما لا يبلغه عقله ؛ فينفره ، أو يخبط عليه عقله ؛ اقتداءً في ذلك بسيد البشر - صلى الله عليه وسلم - حيث قال : « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ، ونكلمهم على قدر عقولهم » .

وقال صلى الله عليه وسلم : « ما أحد يحدث قوماً بحديث لا تبلغه عقولهم ، إلا كان فتنة على بعضهم » .

وقال على رضي الله عنه وأشار إلى صدره : إن ههنا علوماً لو وجدت لها حملة .
وصديق رضي الله عنه ؛ فقلوب الأبرار خزائن الأسرار . فلا ينبغي أن يفشى العالم كل ما يعلم إلى كل أحد .

هذا إذا كان يفهمه المتعلم ، ولم يكن أهلاً للانتفاع به . فكيف فيما لا

يفهمه ؟

(١) ص ١٥٨ و الرسالة الوعظية ، له .

(٢) ص ١ .

(٣) ج ١ ص ٩٦ الإحياء .

(٤) يعني من وظائف المعلم المرشد .

وقال عيسى عليه السلام : « لا تعلقوا بالجواهر في أعناق الخنازير ». فإن الحكمة خير من الجوهرة ، ومن كرهها فهو شر من الخنازير .

ولذلك قيل كِلٌ لكل عبد بمقيار عقله ، وزنٌ له بميزان فهمه . حتى تسلم منه وينتفع بك ؛ وإلا وقع الإتكار ، لتفاوت المعيار .

وسئل بعض العلماء عن شيء فلم يجب ؛ فقال السائل : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من كنتم علماء نافعاً ، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار ؟! . فقال : اترك اللجام واذهب ، فإن جاء من يفقه وكنتم فليلجمني ؛ فقد قال الله تعالى : « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » تنبيهاً على أن حفظ العلم ممن يفلسه أو يضره ، أولى ، وليس الظلم في إعطاء غير المستحق بأقل من الظلم في منح المستحق .

.....	أنشر درأ بين سارحة النعم
وصادفت أهلاً للعلوم وللحكم	فإن لطف الله اللطيف بلطفه
وإلا فمخزون لدى ومكتم	نشرت مفيداً واستفدت مودة
ومن منع المستوحين فقد ظلم	فمن منع الجهال علماً أضاعه

الوظيفة السابعة :

أن المتعلم القاصر ينبغي أن يلقي إليه الجلى اللائق به ، ولا يذكر له أن وراء هذا تلقياً ، وهو يدخره عنه . فإن ذلك يفتر رغبته في الجلى ، ويشوش عليه قلبه ، ويوهم إليه البخل عنه ؛ إذ يظن كل أحد : أنه أهل لكل علم دقيق . فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه وتعالى في كمال عقله ، وأشدهم حماقة ، وأضعفهم عقلاً ، هو أفرحهم بكمال عقله .

وبهذا يعلم أن من تقيد من العوام بقيد الشرع ، ورسخ في نفسه العقائد المأثورة عن السلف ، من غير تشبيه ومن غير تأويل ، وحصن مع ذلك سريره ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغي أن يشوش عليه اعتقاده ؛ بل ينبغي أن يخلى وحرفته ؛ فإنه لو ذكرت له تأويلات الظاهر انحل عند قيد العوام . ولم يتيسر قيده بقيد الخواص ؛ فيرتفع عنه السد ، الذي بينه وبين العامى ، وينقلب شيطاناً مريداً ، يهلك نفسه وغيره .

بل لا ينبغي أن يخاض مع العوام في حقائق العلوم الدينية ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصدد ها ، وتملاً قلوبهم من الرهبة والرغبة . في الجنة والنار . كما نطق به القرآن ، ولا يحرك عليهم شبهة ؛ فإنه ربما تعلقت شبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشتكى ويهلك » [١] ؟ .
أليس يقول (١) :

[وإنما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويشغلوا بعبادتهم ومعاشهم ، ويتركوا العلم للعلماء . فإن العاى لو يزنى ويسرق كان خيراً له من أن يتكلم في العلم . فإنه من تكلم في الله وفي دينه من غير إتقان العلم وقع في الكفر من حيث لا يدري . كمن يركب لجة البحر . وهو لا يعرف السباحة] ؟ .
أليس يقول في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » الذي هو أوسع كتاب له في علم الكلام (٢) ، .

[والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ، ينجر إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها . ولا تحتل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات]
أليس يرى (٣) أن هناك أموراً اعتقادية لا خطر على بعض الناس في الجهل بها .

[أما الأمور التي لا حاجة إلى إخطارها بالبال . وإن خطرت في البال فلا معصية في عدم معرفتها ، وعدم العلم بأحكامها ؛ فالخوض فيها بحث عن حقائق الأمور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد] ؟ .
بل ربما كان الخطر في التعرض لمعرفتها ، كما قال : [والحكمة يستضر بها الضعفاء] .

أليس يقول (٤) :

[وهذه العلوم الأربعة : أعنى علم الذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلم المعاد ؛ أو دعنا من أوائلها ومجامعها : القدر الذي رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة

(١) الإحياء ج ٨ ص ٦٣ .

(٢) ص ٩٧ .

(٣) ص ٩٩ من الاقتصاد .

(٤) جواهر القرآن ص ٤٤ .

الشواغل والآفات ، وقلة الأعوان والرفقاء ؛ بعض التصانيف . لكننا لم نظهره فإنه بكل عنه أكثر الأفهام . ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترنمين بالعلم ، بل لا يصلح إظهاره ، إلا على من أتقن علم الظاهر ، وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس ، وطرق المجاهدة ؛ حتى ارتاضت نفسه ، واستقامت على سواء السبيل ، فلم يبق له حظ في الدنيا ، ولم يبق له طلب إلا الحق ، ورزق مع ذلك فطنة وقادة ، وقريحة منقادة ، وذكاء بليغاً ، وفهماً صافياً .

وحرام على من يقع ذلك الكتاب في يده أن يظهره إلا على من استجمع تلك الصفات [.

فهذا النص صريح في أن للغزالي كتاباً ، أودعه حقيقة الأمر ، في مسائل الذات والصفات : والأفعال ، والمعاد .

وصريح في أن الغزالي يرى أن عرض هذه الحقيقة ، على عامة الناس ، بل على أكثر المشتغلين بالعلم ، مهلك لهم وضار بهم ، لهذا فهو يوصي أن يحال بينهم وبينه ؛ ولا يكشف بأمره ، إلا من تأهل له ، واستجمع بضع صفات يندر توافرها لشخص .

وهذا النص يفيد أن ما عدا هذا الكتاب من كتب الغزالي ، ككتاب قواعد العقائد ، وكتاب الرسالة القلمية ، وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد ، وكتاب تهافت الفلاسفة ، وغيرها من الكتب المشهورة المعروفة ، لا يضمن الغزالي بها على الجمهور ، ولا يرى بأساً في أن تقع تحت يده ؛ لأنه ليس فيها من المعارف ما يخافه الغزالي عليه ، بل فيه ما يتناسب ومستواه الفكري .

وإذن فهي « لا تحوى خالص الحقيقة ولا صريح المعرفة . وهذا الذي نستنبطه استنباطاً ، يصرح لنا به الغزالي تصريحاً لا يحتمل التأويل حيث يقول^(١) :

[ومعرفة أدلة العقيدة ، قد أودعناها الرسالة القلمية ، في قدر عشرين ورقة ، وهي أحد فصول كتاب قواعد العقائد ، من كتاب الإحياء . وأما أدلتها ، مع زيادة تحقيق ، وزيادة تأني ، في إيراد الأسئلة والإشكالات

فقد أودعناها كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد» ، في مقدار مائة ورقة ، فهو كتاب مفرد برأسه ، يحوى لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق ، وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة ، من الكلام الرسمى ، الذى يصادف في كتب المتكلمين . وكل ذلك يرجع إلى الاعتقاد لا إلى المعرفة ؛ فإن المتكلم لا يفارق العامى ، إلا في كونه عارفاً ، وكون العامى معتقداً^(١) ، بل هو أيضاً معتقد ، عرف مع

(١) يعنى أن معتقد المتكلم هو معتقد العامى ؛ غاية الأمر أن المتكلم يعرف الأدلة دون العامى ، وهذا يفيد أن القدر الذى حجبته النزالي عن العامى من الحقيقة ، حجبته أيضاً عن المتكلمين ، لأنه لا يرى بينهما فرقاً من هذه الناحية .

ونزولا على مبدأ اعتبار الناس طبقات. نرى النزالي يروج لكل فريق ، المستوى الذى يراه لائقاً به ، فيثنى عليه مع ، ويقول إنه نهاية الكمال ، التى ليس وراءها نهاية . وحقاً إنه نهاية الكمال له ؛ لأنه لو طلب شيئاً وراءه لتشر وسقط ، فصح أنه نهاية الكمال له ، وإن لم يكن نهاية الكمال لغيره . لذلك كان إذا تحدث مع علماء الكلام من أهل السنة قال :

[الحمد لله الذى اجتنبى من صفوة عباده ، عصابة الحق وأهل السنة ، وخصهم من بين مائت الفرق بمزايا اللطف والمنة ، وأفانص عليهم من نور هدايته ، ما كشف به عن حقائق الدين ، وأطلق ألسنتهم بحجته التى قمع بها ضلال الملحدين ، وصنى سرايرهم من وساوس الشياطين ، وظهر ضمائرهم عن فزغات الزائنين ، وعمر أفتلتهم بأنوار اليقين ، حتى احتواها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين . . . إلخ] .

وإذا تكلم مع العامة قال :

[وليس الطريق في تقويته وإثباته - يعنى الإيمان - أن يعلم صنعة الجدل والكلام ، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره ، وقراءة الحديث ومعانيه ، ويشغل بوظائف العبادات ، فلا يزال اعتقاده يزداد وضوحاً ، بما يقرع سمعه من أدلة القرآن وحججه ، وبما يرد عليه من شواهد الأحاديث وفوائدها ، وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها ، وبما يسرى إليه من مشاهدة الصالحين ومجالستهم وسياهم وخصامهم ، فيكون أول التلقين ، كاللقاء بذر في الصدر ، وتكون هذه الأسباب كالسقى والتروية له ، حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ، ويرتفع شجرة طيبة ، أصلها ثابت وفرعها في السماء .

وينبئني أن يحرس سمعه من الجدل والكلام غاية الحراسة فإن ما يشوشه الجدل ، أكثر مما يمهده ، وما يفسده أكثر مما يصلحه .

فمن عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس ، بعقيدة المتكلمين والمجادلين ، فترى اعتقاد العامى في الثبات كالطود الشامخ ، لا تحركه الدواهي والصواعق ، وعقيدة المتكلم الحارص اعتقاده بتقسيمات الجدل : كخيوط مرسل في الهواء ، تقيته الرياح مرة هكذا ومرة هكذا] .

وإذا تكلم مع الفقهاء والأصوليين قال :

[وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطبغ فيه للرأى والشرع : وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ؛ فإنه يأخذ من صفوة الشرع والعقل سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث =

اعتقاده أدلة الاعتقاد ، ليؤكد الاعتقاد ويستمره ، ويحرمه من تشويش المبتدعة .
ولا تنحل عقدة الاعتقاد إلى انشراح المعرفة .

فإن أردت أن تستشق شيئاً من روائع المعرفة ، صادفت فيها مقداراً يسيراً .
مبثوثاً في كتاب الصبر ، والشكر ، وكتاب المحبة ، وباب التوحيد من أول كتاب
التوكل ، وجملة ذلك من كتاب الإحياء .

وتصادف منها مقداراً صالحاً ، يعرفك كيفية قرع باب المعرفة ، في كتاب
« المقصد الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال .
وإن أردت صريح المعرفة بحقائق هذه العقيدة ، من غير مجمعة ولا مراقبة ،
فلا تصادفه إلا في بعض كتبنا^(١) المضمنون بها على غير أهلها وإياك أن تغتر

لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على محض التقليد ، الذي لا يشهد له العقل بالتسديد والتأييد ؛
ولأجل شرف علم الفقه وسببه ، وفرقه دواعي الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع العلماء مكاناً ،
وأجلهم شأنًا ، وأكثرهم أتباعاً وأعواناً] .

وإذا تكلم مع الصوفية ، بين أهمية ما يمانونه ، وعرض بالفقهاء فقال :
[وأغض أنوع علوم المعاملة ، الوقوف على خدع النفس ومكايد الشيطان ، وذلك فرض عين على
كل عبد ، وقد أهله الخلق ، واشتغلوا بأمور تستجر إليهم الوسواس ، وتسلط عليهم الشيطان ، وتنسجم
عداوته ، وطريق الاحتراز منه .

ومن عظيم حيل الشيطان أن يشغل الإنسان عن نفسه ، بالإختلاعات الواقعة بين الناس ، في المناهب
والخصومات] .

وإذا تكلم مع المتصوفة مرة أخرى فضلمهم على علماء الكلام فقال :
[نعم هذا التجلي وهذا الإيمان له ثلاث مراتب :
المرتبة الأولى : إيمان العوام ، وهو إيمان التقليد المحض .
المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين ، وهو مزوج بنوع استدلال ، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام .
والمرتبة الثالثة : إيمان العارفين ، وهو المشاهد بنور اليقين . . .]
وأحياناً وهو يفضل المتصوفة على علماء الكلام ، لا يترك كلمة علماء الكلام مطلقة ، بل ينص على
أهل السنة فيقول :

[. والثالث وهم المخطئون ، وهم عامة أهل السنة ، تارة ينتبهون فيذكرون منة الله ، وتارة
يفضلون فيمجبنون لذلك ، لمكان الغفلة العارضة ، والفترة في الاجتهاد ، والنقص في البصيرة] .

ثم إنه أخذ من الفلسفة بحظ كبير أوضحناه في الباب الثاني ، وقد اختص بهذه الفلسفة أناساً ذوي
استعداد خاص ، فإذا تكلم عن الفلسفة مع غير أربابها عابها وشنع عليها .
وهذا يفسر لنا السر في أن الغزالي عاب على علوم هو مؤلف فيها .

(١) هنا يعبر بالجمع ، وفي النص السابق عبر بالمفرد ، فقلعه حيناً ألف كتاب الجواهر ، لم يكن =

وتحدث نفسك بأهليته ، فتستهدف^(١) للمشافهة بصريح الرد إلا أن تجمع ثلاث
خصال :

الأولى : الاستقلال في العلوم الظاهرة ، ونيل رتبة الإمامة فيها .
والثانية : انقلاع القلب عن الدنيا بالكلية ، بعد نحو الأخلاق النعمية ،
حتى لا يبقى فيك تعطش ، إلا إلى الحق ، ولا اهتمام إلا به ، ولا شغل إلا فيه ،
ولا تعريج إلا عليه .

والثالثة : أن يكون قد أتبع لك السعادة في أصل الفطرة ، بقريحة صافية ،
وفطنة بليغة ، لا تكل عن درك غوامض العلوم ، ومشكلاتها على سبيل البديهة
والمبادرة ، فإن البليد إذا أتعب خاطره وأكد نفسه ، ربما أدرك بعض الغوامض
أيضاً ، ولكن يدرك منها شيئاً يسيراً ، وفي مدة طويلة . فلن يصلح لاقتباس المعرفة
الحقيقية ، إلا قلب صاف ، كأنه مرآة مجلوة . وإنما يصير كذلك بقوة التمطرة ،
وصحة القصد ، ثم بإزالة كدورات الدنيا عن وجهه ، فإنه الرين والطبع ، الذي يمنع
الله به القلوب عن معرفته ، وإن الله يحول بين المرء وقلبه] .

فهذا النص صريح في أن الكتب المتداولة ، لا تحوى خالص الحقيقة ولا
صريح المعرفة ، وإنما وضعها الغزالي كذلك ، لأنه لو قدم إلى العامة خالص
الحقيقة وصريح المعرفة ، لقدم إليهم ما تكل أفهامهم عن دركه ، ويستضربون به ،
فيشافهون بصريح الرد والإنكار ، فيكون الغزالي هو الذي حملهم على إنكارها
وردها ، ومن هنا قال : « إفساء سر الربوبية كفر » ؛ أى لأن من كفر مسلماً
فقد كفر . وقال : إن من البر ما يكون عقوقاً .

وهذه الكتب المتداولة يدرجها الغزالي في عداد كتب علم الكلام ، ولعلم
الكلام في نظر الغزالي وظيفة خاصة ، لا يستطيع أن يؤدي غيرها . هي حفظ عقيدة
العامة عن تشويش المبتدعة^(٢) .

= ألف من هذه الكتب الخاصة إلا كتاباً واحداً ، وحينا ألف كتاب الأربعين كان قد ألف منه غيره .
(١) وهنا يفسر لنا السر في إخفاء الغزالي هذه الكتب عن العامة ، وعن أكثر المشتغلين بالعلم .
(٢) ولقد كان السلف واقفين في أمر العقائد ، عند حد يتناسب مع مستوى العامة . وكانوا يطون
بالدوة من تحته نفسه ، بمجلوة هذا الحد ، فن تخطى هذا الحد ، الذي وقف عنده السلف مع العامة ،
يعتبر - في نظر الغزالي - مبتدعاً ، أما من جاوز مع الخاصة فلا يسمى مبتدعاً .

فالآراء التي تشتمل عليها الكتب الكلامية ، سواء في ذلك تأليف الغزالي أو تأليف غيره ، في نظر الغزالي ، هي الحقيقة كما يفهمها العامة ، لا كما يفهمها

= فالابتناع في نظر الغزالي هو الخروج مع العامة عن التقدير الذي وقف عنده السلف « فإن العاى لو اشتغل بالمعاصى البدنية ، ربما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى ، فإن ذلك غاته الفسق ، وهنا عاقبته الشرك ، وإن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويفتر ما دون ذلك لمن يشاء » .

[وفي معنى العوام الأديب والنحوى ، والمحدث والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحار المعرفة ، الممرضين عن المال والجاه والخلق ، وسائر اللذات ، المخلصين لله في العلوم والأعمال ، العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها ، في القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم جملة من غير الله تعالى ، والمستحقين للدنيا ، بل الآخرة والفردوس الأعلى ، في جنب محبة الله تعالى ، فهؤلاء هم أهل الخوض في بحر المعرفة ، وهم مع ذلك كله على خطر عظيم ، يهلك من العشرة تسعة ، إلى أن سد واحد بالدر المكتون والسر المخزون] .

وإذا كان هؤلاء جميعاً عوام في نظر الغزالي ، وإذا كان اشتغال العاى بالمعاصى البدنية ، خيراً له من الاشتغال بمعرفة الله ؛ فإنها منطهر يهوى به إلى الشرك ، وإذا كان علم الكلام يقصد فيه حفظ عقيدة العوام عليهم ؛ فيجوز أن تكون تلك الأحكام الواردة في كتب الغزالي الكلامية ، من أن اعتقاد كذا كفر ، واعتقاد كذا فسوق ، ليس على الإطلاق ، بل بالنسبة لهؤلاء فقط ، لأنها بما يشوش عليهم اعتقادهم .

وإذا كان الغزالي قد حكم بأن من أفشى سر الربوبية فقد كفر ، لأنه قدم هذه الأسرار لمن لا يحسن فهمها ، فليس بعيداً أن يحكم على هذه الأفكار نفسها بأنها كفر ، ليحول بينها وبين من لا يحسن فهمها . فأحكام الغزالي الواردة في كتبه الكلامية ، ومنها كتاب « التهاوت » ، يجب أن يحتاط في تطبيقها وفهمها .

قال : [البدعة عبارة عن إحداث مقالة غير مأثورة عن السلف ، وعند هنا يتضح لك أن هنا مقلين :

أ - أحدهما مقام عوام الخلق ، والحق فيه الاتباع ، والكف عن تغيير الظواهر رأساً ، والحذر عن إبداء التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة ، وحسم باب السؤال رأساً ، وللتجبر عن الخوض في الكلام والبحث ، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة ، كما روى عن عمر رضى الله عنه ، أنه سأل سائل عن آيتين متعارضتين ، فعلاه بالدوة ، وكما روى عن مالك رحمه الله ، أنه سئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم والإيمان به واجب ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة .

ب - المقام الثاني ، بين النظائر الذين اضطربت عقائدهم المأثورة المروية ، فينبى أن يكون بحثم بقدر الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

ولا ينبى أن يكفر بعضهم بضعاً ، بأن يراه غالباً فيما يعتقده برهاناً ، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل الملوكة] .

فالخروج على الظاهر بمقتضى البرهان لا بأس به للخاصة ، ولا يسمى بدعة ، والحكم بالكفر من الخاصة على الخاصة ، لا يجوز ولا ينبى ؛ لأنهم لا يخطفون إلا في مسائل دقيقة ، ليس إدراك الحق فيها سهلاً ولا هيناً .

الحقيقة في نظر الغزالي

الخاصة ، مضافاً إليها محاولات فكرية ، للدفاع عن هذه العقيدة ، خشية أن يشوشها على أصحابها مشوش .

والغزالي يرى أن كتابه « تهافت الفلاسفة » من جنس كتب علم الكلام فيقول^(١) :

[ومن محاجة الكفار ومجادلتهم ، ينشعب علم الكلام ، المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ، ويتكفل به المتكلمون .

وهذا العلم قد شرحناه على طبقتين ، سميّا الطبقة التمريية منها ، الرسالة القدسية ، والطبقة التي فوقها « الاقتصاد في الاعتقاد » .

وغرض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة ، ولا يكون هذا العلم مليئاً^(٢) بكشف الحقائق ، ويجنسه^(٣) يتعلق كتابنا الذي وضعناه في تهافت الفلاسفة] :

فهذا النص يفيد أن كتاب تهافت الفلاسفة ، حاول به الغزالي أن يحفظ عقيدة العامة عن التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر ؛ ضرورة أنه من جنس علم الكلام .

أما أن تكون تلك الأفكار باطلة في ذاتها ، فهذا ما لا يفيد النص ، بل النص يفيد عكس ذلك ، إذ يصرح فيه : أن علم الكلام الذي من جنسه كتاب التهافت ، ليس مليئاً بكشف الحقائق ، وليس يلزم أن يكون ما يشوش على العامة باطلاً في ذاته ؛ بل لقد مر له في نص الجواهر أن الحقيقة يكل عنها أكثر الأفهام ، ويستضر بها الضعفاء ، ومنهم أكثر المرسمين بالعلم .

نعم إنه كفر الفلاسفة ببعض ما جاعفيه ، ولكن لم لا يكون تكفيره إياهم من قبيل قوله . إن إفتاء من الربوبية كفر ؟ !

وإذا صح أن هذا حال كتب الغزالي الكلامية بعامة ، وحال كتاب التهافت

(١) ص ٢١ من جواهر القرآن .

(٢) سياق الكلام يدل على أنها « معنيا » أو « مليئاً » .

(٣) وإنما قال يجنسه ، لأن الشأن في كتب الكلام أن تقوم بعملين : عمل إيجابي ، هو إثبات

العقيدة الحقّة في نظر أصحابها . وعمل سلبي هو هدم عقيدة المخالف .

والتهافت لم يقم إلا بالعمل السلبي فقط .

بخاصة ، فليس من المنطق في شيء ، أن يجعل نقطة ارتكاز تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالقرآني ، فيقبل من الكتب والأفكار ما يقبل ؛ لأنه يوافق ما جاء في كتاب التهافت ، ويرفض من الكتب والأفكار ما يرفض ؛ لأنه يخالف ما جاء في التهافت ^(١) . فنحسب من المغالاة ، أن يعتمد الباحث إلى هنا الكتاب ، ويجعله قطب الرحى في البحث ، ويروح يرفض كل كتاب يحمل أفكاراً تخالف ما جاء فيه ، كما فعل ابن الصلاح ، بإزاء كتاب المفسنون به [لأنه اشتمل على القول بقدم العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، وعدم زيادة الصفات ، ولأن هذه المسائل الثلاث يكفر القرآني قائلها - أي في كتابه التهافت - هو وأهل السنة أجمعون] . على أني رجعت إلى الكتاب ، فلم أجده فيه شيئاً من ذلك . اللهم إلا بعض عبارات ربما تشعر بقدم العالم ، حيث جعل الله تعالى فاعلاً بالإيجاب ، وذلك حيث يقول ^(٢) :

(١) وقد اجتمع على كتاب التهافت أمور :

أ - أن القرآني ألفه حين كان يطلب الجاه والشهرة وبعد الصيت ، فكان يناصر المذهب الذي يطلب عليه كل ذلك ، لا المذهب الذي يراه حقاً في ذاته .

ب - أن القرآني ألفه أيام كان شاكاً في الحقيقة ، فلم تكن تأليفه - في تلك الفترة - تصور مذهب الخاص ، الصحيح في نظره ، وإنما كانت تصور مذهب الرنمي الذي يتعصب له .

ج - أن القرآني أدرجه في عداد كتب علم الكلام ، ثم حكم على هذا العلم ، بأنه ليس معنياً بالكشف عن الحقيقة ، وإنما ذلك مهمة الكتب المفسنون بها .

فهل بعد هذا يحق لابن الصلاح أو لغيره أن يتخذ كتاب التهافت محوراً تدور حوله الأبحاث المتعلقة بالقرآني ، فيرفضون الكتب ويطننون في نسبتها إلى القرآني ؛ لأنها لا تلتئم مع كتاب التهافت . وأيضاً يستنبطون منه عقيدة القرآني .

لا شك أن هذه الخطة مجافية للصواب ، فيما أعتقد .

غير أنه ينبغي أن يلاحظ أن القرآني بالنسبة لكتاب التهافت نظرتين :

إحداها ، نظرة إلى المنهج ، التي عول عليه الفلاسفة في مسائل ما وراء الطبيعة ، وهو التعويل على العقل المحض .

والثانية ، نظره إلى نفس المسائل التي وردت في الكتاب .

أما النظرة الأولى ، فيقف القرآني منها موقفاً صريحاً ثابتاً ؛ لأنه لا يرى هذا المنهج صواباً ، لذلك لم يأخذ به ، وإنما أخذ بنظرية الكشف الصوفية .

وأما النظرة الثانية ، فهي نظرة غير صريحة ولا ثابتة ، لأنه أخذ ببعض هذه المسائل ، كما يتضح في الفصل الخامس بفلسفته .

[فصل :]

الرزق مضمون ، وهو من المعقولات ، لا من المنقولات ؛ لأن الحق تعالى عقل ذاته ، وما توجه ذاته ، فهو قد عقل جميع الموجودات ، وإن كان بالقصد الثاني . وإنما يجب وجود كل واحد منها : أعني من الموجودات المبدعات ، على ما وجد ؛ لأنه سبحانه وتعالى يعقل وجود الكل من ذاته ، فكما أن تعقله ذاته لا يجوز أن يتغير ، كذلك تعقله لكل ما توجه ذاته ، ولكل ما يعقل وجوده من ذاته ، لا يتغير بل يجب وجود كل ذلك ... إلخ] .

أما المسألتان الأخريان ، فليس عنهما في الكتاب حديث أصلاً . وليس يبعد أن يكون ابن الصلاح لم يطلع على الكتاب بنفسه ، بل عول على ما أحيط به الكتاب من إشاعات ؛ ونحن نعلم مدى ما في الإشاعات من مقتريات . وإذا كان ابن الصلاح قد حدثنا عن كتاب التهافت ، وهو لم يقرأه ، فليس بعيداً أن يحدثنا عن كتاب المضمون به أيضاً دون أن يقرأه .

ولقد استغل الدكتور زكي مبارك ، موقف ابن الصلاح من كتاب المضمون وأبدى احتمالاً قائلاً^(١) : إن كتاب المضمون الذي بأيدينا اليوم ، ليس هو كتاب المضمون الذي كان بيد ابن الصلاح ؛ لأن الكتاب الذي بأيدينا ، غير مشتمل على شيء من المسائل التي ذكر ابن الصلاح أن كتاب المضمون مشتمل عليها] .

ولكن هذا الاحتمال يكون مقبولاً ، لو لم نقف من ابن الصلاح موقف الاتهام ؛ وإذا قد ثبت لدينا أنه غير ثقة في معرفة كتب الغزالي ؛ لأنه حدث عن كتاب التهافت ، فبرهن لنا أن حديثه عنه حديث من سمع لا من قرأ ، فلنا إذن أن نشك في حديثه عن كتاب المضمون ؛ لاحتمال أن يكون حديثه عنه أيضاً ، حديث من سمع لا من قرأ . وإذن فلا يكون لدينا وسيلة الجزم ، بأن الكتاب الذي بأيدينا غير الكتاب الذي كان في زمن ابن الصلاح .

وليس تعويل ابن الصلاح في الحكم على كتب الغزالي على السماع ، بدعاً في بابه . فلقد حدثنا المارزي عن الغزالي حديثاً ، أوجه فيه نقداً وتقريراً^(٢) في وثوق

(١) كتاب الأخلاق عند الغزالي له ص ١٢٠ .

(٢) الطبقات الكبرى للشافعية ج ٤ ص ١٢٢ .

ويقين ، لا يشك معهما القارئ أن المارزى بحث ومحض ، وفتش في الكتب ، وقابل بين المسائل . لولا أن المارزى نفسه يصارحنا بأنه لم يرجع فما حكى ونقد إلى شيء من كتب الغزالي وإنما عول على ما بلغه من الأخبار .

والغزالي من الأشخاص الذين حار فيهم أهل زمنهم ، فبين معجب يرفعه إلى درجة أنبياء بني إسرائيل ، وبين قادح يرميه بالمروق والإلحاد^(١) .

فشخص يتردد أمره بين هذه المتناقضات ، ويقوم حوله النزاع واللجاج ؛ يكون من الخطأ التعويل في دراسته على السماع ؛ لأنه لا يخلو من تفريط أو إفراط . والدكتور زكي يعنى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالي ، والكتاب الذى كان في زمن ابن الصلاح هو للغزالي .

وما دام افتراض أن هناك كتابين لم يسلم ولم يصحح ، وما دام الدكتور يرى أن الكتاب الذى كان في زمن ابن الصلاح هو للغزالي ، فيرجح أن يكون الكتاب الذى بأيدينا هو للغزالي .

أما الدكتور العناني ، فهو أيضاً يرى أن الكتاب الذى بأيدينا ليس للغزالي ؛ بحجة أنه غير مشتمل على كثير من الآراء الفلسفية ، التى تناسب مع اسم « المضمون به على غير أهله » .

والدكتور لم يبين لنا رأيه ، في أن الكتاب الذى بأيدينا ، هو الذى كان في زمن ابن الصلاح ، فيكون موافقاً لابن الصلاح في رد الكتاب ، وإن تعارضت وجهات النظر : فذلك يردده لأن فيه آراء فلسفية ، وهذا يردده لأنه غير متختم بالآراء الفلسفية .

أم أنه غيره ، وأن الذى كان في زمن ابن الصلاح هو للغزالي ، والذى بأيدينا ليس له كما فعل الدكتور زكي .

وهذا نص عبارته^(٢) :

[إنه يبعد أن يكون كتاب المضمون به على غير أهله ، هو ما بأيدي الناس ،

(١) كالمارزى وأبي الوليد الطرشوشى وغيرهم ، انظر الطبقات الكبرى ج ٤ ص ١٢٢ ، وقال مكدونالد : « وقد صادف في حياته - يعنى الغزالي - مرارة الاضطهاد كلفه هرطوق » كتاب زويمر ص ٩
(٢) نقلا عن كتاب الدكتور زكي مبارك « الأخلاق عند الغزالي » ص ١٢٠ .

لأن هذا الكتيب الضعيف ، لا يدل على المعنى الذى قصده الغزالي من المضمون به على غير أهله .

والراجع أن يكون المضمون به ، كتاباً ضخماً ، يشمل آراء الغزالي الفلسفية التى يضمن بنشرها على الجمهور [.

والدكتور مصيب جداً ، فى انتظاره من الغزالي أفكاراً فلسفية هامة ، بالرغم من تأليف الغزالي فى علم الكلام ، وبالرغم من تأليفه ضد الفلسفة . على العكس من ابن الصلاح الذى تصور الغزالي أشعرياً متعصباً ، عدواً للوداء للفلسفة والآراء الفلسفية .

وغير مصيب فى انتظاره من الغزالي أن يضع كل أفكاره الفلسفية المضمون بها على غير أهلها ، فى كتاب واحد .

إن الغزالي وعد بكتب كثيرة — لا بكتاب واحد — تكون مشتملة على أفكاره الفلسفية ، ووصف جميع تلك الكتب بأنها « مضمون بها على غير أهلها » فهو أقرب إلى أن يكون وصفاً عاماً ، من أن يكون اسماً لكتاب واحد .

ولربما كان للغزالي فى توزيعه آراءه الفلسفية على جملة كتب ، وجهة نظر موفقة . فما دام يريد إخفاء هذه الآراء ، وعدم ذيوعتها ، فى توزيعها على عدة كتب عون له على هذا الإخفاء ، حتى إذا ظهر ظافر بكتاب لم يجد فيه إلا بعض ما أخفاه الغزالي ، لا كل ما أخفاه وهذا تصرف حسن من غير شك .

فإذا جاء الغزالي ، ونهى الحلقة الأولى لهذه السلسلة بالوصف الشامل لجميعها ، لم يلزم من ذلك وجوب اشتغالها على كل الآراء المعلقة لجمعيتها . ويمكن أن يكون فيها بعض تلك الآراء ، وقد سبق أن ذكرنا ما فيه من الإشارة إلى قلم العالم ، وسيأتى نذكر ما فيه من الإشارة إلى علم البعث الجسماني ، وفيه أيضاً وراء ذلك أفكار لها خطرهما .

ويمكن أن يكون الغزالي وعد فى آخره بمتابعة التأليف ، وصرح بأن الكتاب لم يحو كل ما لديه من أفكار فلسفية . فلم يصبح إذن وجه لطعن الدكتور العناني فى الكتاب .

• • •

الآن وقد ناقشنا كل الآراء التى طعنت فى الكتاب ، وفندناها بما يردّها على أصحابها ، يبقى الكتاب على أصله من نسبه إلى الغزالي .

والذى يقرأ هذا الكتاب. ، بعد أن يكون قد أكثر من القراءة في كتب الغزالي ، حتى عرف روح المؤلف وأسلوبه ، والأمثلة والشواهد التي يكثر دورانها على لسانه ؛ بخالطة شعور قوى بأن الكتاب للغزالي .

تقرأ هذا الكتاب ، فتجد الشواهد من الآيات والأحاديث التي ردها الغزالي في كتبه ، مرددة فيه ؛ وتجد العبارات التي يكثر الغزالي من استعمالها ، كقوله : هذه المسألة مما يساعد فيها الوهم العقل . مستعملة فيه .

وتجد الأمثال التي يذكرها الغزالي في كتبه الأخرى مذكورة فيه .

فثال الأعمى ، الذي أخذ ينتقد نظام وضع الأثاث ، في بيت جماعة أضافوه مذكور فيه^(١) ، وهو مذكور في الأحياء في مواضع عديدة .

وكذلك إنكاره قول المتكلمين : إن الله لا يحب ولا يحب مذكور فيه^(٢) ، ومذكور في الأربعين في أصول الدين^(٣) .

وفيه أيضاً يردد المعنى الذي ذكره في كل كتبه وهو من عرف نفسه ، عرف ربه ؛ ودعوى أنها في شريعتنا حديث ، وفي شريعة الأمم السابقة وحى منزل^(٤) .

وفيه يتردد في أمر الجزء الذي لا يتجزأ ، ويقول إن الأدلة فيه متعادلة^(٥) . وهذا بالضبط حصل منه في التهاقت^(٦) .

والمعنى الذي ذكره في كتابه «المنقذ من الضلال» من أن الأنبياء أطباء القلوب ، وأن المعاصي سموم مهلكة ، وأن الطاعات أدوية المعاصي موجود فيه^(٧) .

والمعنى الذي في كتابه المقصد الأسنى ، وأشرنا إليه فيما سبق : من أن العقل قد يعجز عن إدراك بعض مسائل ما وراء الطبيعة ولكنه لا يحيلها ، مذكور فيه^(٨) .

(١) ص ١٧ .

(٢) ص ٩ .

(٣) ص ٢٥٠ .

(٤) ص ١٢ .

(٥) ص ٢٣ .

(٦) ص ٢٤٩ ، ٢٥٤ .

(٧) ص ١٤ و ١٥ .

(٨) ص ١٨ .

والمثال الذى رده كثيراً فى كتبه من أن الإنسان يستغرب ما لم يعهده ، حتى لو حدثه أحد ، أنه لو حك خشبة بخشبة ، تخرج منها شيء أحمر ، بمقدار علسة ، يأكل هذه البقلة وأهلها ، ولم يكن رأى النار قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود^(١) فيه.

والمعنى الذى ذكره فى المنقذ ، من أن الطب والنجوم والصناعات فى أصلها إلهام من الله ، موجود فيه^(٢).

والمثال المردد كثيراً فى كتب الغزالي : من أنه لو أخبر إنسان بأن ماء يوضع فى الرحم فيتطور إلى علقة فضة ، ثم يصير عظاماً ، ثم يكتمى لحماً ، ثم يصبح كائناً حياً مستقلاً له فكر وإرادة ، ولم يكن رأى خلقه الحيوان قط ، لاستغرب ذلك وأنكره ، موجود فيه^(٣).

هنا وما فصلت الاستقصاء ، بل هنالك أشياء أخرى كثيرة تربطه بكتب الغزالي ، وتوجد بينه وبينها شياً قوياً .

وليس المهم هو اشتراك كتاب المفسون به ، مع كتب الغزالي الأخرى فى هذه الأفكار ، فقط ، فأحياناً يشترك كتابان لمؤلفين مختلفين فى عدد هذه المسائل ، وفى أكثر منها ، ولكن المهم ، فى أن الروح العامة المسيطرة على الأفكار ، وطريقة العرض والمناسبة التى يساق من أجلها الشاهد أو المثال .

كل هذه هى التى تخلق فى نفس القارئ شعوراً قوياً ، بأن هذا الكتاب للغزالي ، وما راى كمن سمع .

ومن غريب أمر ابن الصلاح . أنه وضع نصب عينيه كتاب التهافت ، واتخذ الأساس لفهم الغزالي ، وغض النظر — ولعله لم يطلع — عن التصريحات التى اقتبسناها من كتاب جواهر القرآن ، وكتاب الأربعين ، التى تفيد أن للغزالي كتباً أخرى تحوى خالص الحقيقة ولباب المعرفة ، وأنها تخالف ما فى كتبه الدارجة المشهورة .

أعتقد أن هذه التصريحات تعد ذهن القارئ المطلع عليها ، لتلقى غرائب

(١) ص ١٩ .

(٢) ص ٤١ .

(٣) ص ٣٥ .

الكتب ، وقبول نسبتها إلى الغزالي ، وتكون هذا الغرابة هي بعض الدليل على صحة نسبتها إلى الغزالي ، لا نفس الدليل على ردها والظعن فيها .
لكن الواقع أن كتاب التهافت وشهرة الغزالي بأنه أشعري سني هما اللذان حتماً على ابن الصلاح هذا الموقف .

ولو أن ابن الصلاح درس وفتش ، لعرف من الغزالي نفسه قيمة كتاب التهافت ، ولعرف بعد ذلك أن التهافت لا يقف حجر عثرة . يمنع من قبول هذه الكتب .

وشبه كل الشبه بموقف ابن الصلاح من كتاب المضمون به ، موقف فضيلة الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى : من كتاب « معارج القدس » ، فقد رد أيضاً هذا الكتاب لاعتبار الغزالي سنياً مؤلفاً ضد الفلسفة ، أو على الأصح شك فيه قال (١) :

[إننا كثيراً ما أعربنا عن شكنا في نسبة كتاب « معارج القدس » للغزالي ، وإن كنا نجده مذكوراً في ثبت الكتب صحيحة النسبة إليه ، وليس شكنا لما فيه من النقل الخرفي عن ابن سينا ، بل لاشتماله على غير قليل من الآراء التي تقمها على الفلاسفة ، وربما هم من أجلها بالابتلاء ، إن لم يكن بأكثر من الابتلاء] .
ولقد مررنا في فصل الملاحظات على كتب الغزالي ، ما بين هذا الكتاب وبين كتب الغزالي الأخرى كالإحياء ، وميزان العمل ، والاقتصاد في الاعتقاد ، من شبه قوى ، حتى إن الفصل بتمامه وعنوانه مذكور هنا وهناك .

وحظ كتاب المعارج من هذا أعظم بكثير جداً ، من حظ كتاب المضمون به ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نزيد :

أولاً - أن الغزالي أكثر في كتبه من قول : « من عرف نفسه ، فقد عرف ربه » وبالع في قيمة هذه العبارة ، حتى جعلها مرة حديثاً ، ومرة آية من الكتب السابقة ، ولقد حاولت أن أحصى مرات ترددها في كتبه فلم أستطع .

وراح الغزالي يبالغ في أمر معرفة النفس حتى قال : « من جهل نفسه جهل ربه » . والجهل بالرب - في نظر الغزالي - عظيم الخطر ، كبير الأثر .

وفي هذا يقول الغزالي^(١) : [قيل : كان في كتب الله المنزلة ، اعرف نفسك يا إنسان ، تعرف ربك . وقال عليه السلام : « أعرفكم بنفسي ، أعرفكم بربه » ، وقال تعالى : « ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم » تنبيهاً على تلازم الأمرين ، وأن نسيان أحدهما نسيان للآخر ، ولذلك قال الله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » . وقال تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » . وما أراد ظاهر الجسد ، فإن ذلك تبصره البهائم ، فضلاً عن الناس ، وبالتالي من جهل نفسه فهو بغيره أجهل] .

ويقول^(٢) : [المعراج الثاني :

وهو لتقرير النفس وهل هي باقية أم لا ؟ ! وهذا المعراج كالقطب لسائر العلوم ، وله يجتهد المجتهدون ، ويعمل العاملون ، ولا فائدة أعظم منه ، فإن نبوة الأنبياء ، والثواب والعقاب ، والجنة والنار ، وأنباء الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل ، لا تثبت متى بطلت هذه المسألة ، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء ، فجميع ما أخبرنا به وأطمعنا فيه باطل ، وبحسب ما نثق من هذه المسألة نجتهد ، وبحسب ما يغيب عنا ننظر .

وعلى هذا المعراج يدور الناس ، فهو أس للعلوم ، وإذا اضمحل فلا ثابت ولذلك لم تبينه الرسل ، لأن كلام غيرهم ين أن يقبل أو يرد ، أو يصدق أو يكذب .

وكلام الرسل عليهم السلام ، ليس كذلك ، فإن المسألة في نهاية الغموض والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم ، فيعترض من قولهم على قولهم . فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزاً ، وفي القرآن الكريم « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي »]

فهذه المسألة التي يراها « الغزالي » مفتاح العلوم ، وأساس المعرفة ، وطريق معرفة الله تعالى ، التي لها يعمل ولها يدعو ، ويجعلها السعادة الحقة ، التي كل سعادة بالقياس إليها علم ، ألا تستحق من الغزالي ، وهو الرجل المكثّر ، طویل

(١) ميزان العمل ص ٢٣ .

(٢) ص ٢٣ من معراج السالكين .

النفس في التأليف ، الذي يُسأل السؤال ، فيفيض في الجواب ، حتى يكون كتاباً ؛ أن يؤلف فيها كتاباً ، يكون للخاصة ، لا للعامة الذين امتنع الشرع عن أن يخوض معهم فيها ، يبين فيه حقيقة النفس ، وبدايتها ، ونهايتها ، ويتخرج منه إلى معرفة العالم ، ومعرفة الله ، كما ادعى أن معرفتها أساس العلوم ، ومفتاح معرفة الله ؟ !

فلذا رأى الإنسان بعد هذه التصريحات كتاباً عليه اسم الغزالي : يعالج بحث النفس على هذا النحو ، ويقول صاحبه في مقدمته :

[وينبغي لكل عاقل : أن يكون الله سبحانه وتعالى ، أول كل فكر له وآخره ، وباطن كل اعتبار وظاهره ، فتكون عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقلمه موقوفة على المثل بين يديه ، مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى ، وما فيه من آيات ربه الكبرى . فإذا انحط إلى قراره ، فليره ، في آثاره ، فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شيء بكل شيء .

وأظهر الآثار التي يرى فيها جلال ذات الحق ، وكمال صفاته ، إنما هو معرفة النفس ، كما قال تعالى : « سريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق » ، « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسهم أفلا تبصرون » وقال عليه الصلاة والسلام : « أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » .

ونحن نخرج في هذا الكتاب ، من مدارج معرفة النفس ، إلى معرفة الحق جل جلاله ، ونذكر ما تؤدي إليه البراهين ، من حال النفس الإنسانية ، ولباب ما وقف عليه البحث الشافي من أمرها ، وكونها مترمة عن صفات الأجسام ، ومعرفة قواها وجنودها ، ومعرفة حلوها وبقائها ، وسعادتها وشقاوتها بعد المفارقة ، على وجه يكشف الغطاء ، ويرفع الحجاب ، ويلل على الأسرار المخزونة ، والعلوم المكنونة ، المضمون بها على غير أهلها .

ثم إذا ختمنا فصول معرفة النفس ، فحيثئذ نتعطف على معرفة الحق ، جل جلاله ، إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل ، لمعرفة الأول الحق جل جلاله ، وكل ما يراد لشيء ، فلنكون حصول مقصوده يكون ضائعاً .

فن عرف نفسه فقد عرف ربه ، وعرف صفاته وأفعاله ، وعرف مراتب

العالم ، مبدعاته ومكنوناته ، وعرف الملائكة ومراتبهم ، وعرف لمة الملك ، ولة الشيطان ، والتوفيق والخذلان ، وعرف الرسالة والنبوة ، وكيفية الوحي ، وكيفية المعجزات ، والإخبار عن المغيبات ، وعرف الدار الآخرة ، وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ، ولة البهجة فيها ، وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله تعالى [.
ثم وجده قد وفى بما وعد ، فى تلك المقدمة ، فاتخذ من شرحه للنفس ، نموذجاً لشرحه للنفات الأقدس . فقال فيما قال^(١) :

« وكما أن النفس واحدة ولها قوى ، وإشرافها على البدن والروح الحيوانى يفعل فى كل موضع فعلا آخر ، لاختلاف القوى : فى موضع الإبصار ، وفى موضع السمع ، وفى موضع الحس المشترك . وفى موضع التخيل والتوهم ، وغير ذلك .

.. فكنلك أمر الأول الحق جل جلاله ، بالنسبة إلى وجود العقل إبداع ، وبالنسبة إلى وجوده فى دوامه تكميل بالفعل . وبالنسبة إلى النفس تميم وتوجيه من القوة إلى الفعل ، وبالنسبة إلى الطبيعة تحريك ، وبالنسبة إلى الأجسام تعريف ، وبالنسبة إلى الطبائع والعناصر تعديل ، وبالنسبة إلى المركبات تصوير ، وبالنسبة إلى المصورات إحياء ، وبالنسبة إلى الحيوان إحساس وهداية ، وبالنسبة إلى العقل الإنسانى تكليف وتعريف ، وبالنسبة إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، أمر وكلام وكلمات وقول وكتاب ورسالات] .

واتخذ من شرحه للجسم ونظامه نموذجاً لشرحه للعالم ، فقال بين ما قال^(٢) :
[ومن استقرأ أفعال الله تعالى ، وكيفية إحداثه النبات والحيوان على الأرض ، بواسطة تحريك السموات والكواكب ، وذلك بطاعة الملائكة له بتحريك السموات ؛ علم أن تصرف آدمى فى عالمه : أعنى بدنه ، يشبه تصرف الخالق فى العالم الأكبر ، وهو مثله . وانكشف له أن نسبة شكل القلب إلى تصرفه ، نسبة العرش ؛ ونسبة القلب إلى الدماغ نسبة العرش إلى الكرسي ؛ وأن الحوام كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ، ولا يستطيعون لأمره خلافاً ؛ والأعصاب كالسماوات ؛ والقدرة

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) ص ١٩٨ .

في الإصبع كالطبيعة المسخرة المركوزة في الأجسام ؛ والمواد كالعناصر التي هي أمهات المركبات في قبول الجمع والتفريق والتركيب والتمزيج ؛ وخزاة التخيل كاللوح المحفوظ .

فهما اطلع بالحقيقة على هذه المرازاة ، عرف كيفية ترتيب أفعال الله تعالى في الملك والملكوت [.

أقول : إذ رأى الإنسان - بعد هذه التصريحات التي ذكرها الغزالي ، حول النفس في كتابيه ميزان العمل ، ومعراج السالكين - كتاباً عليه اسم الغزالي ، يعالج بحث النفس على هذا النحو ، فهو أقرب إلى أن يقبله منسوباً إليه ، من أن يرده ويظعن في نسبته ، فإن بيان أهمية المسألة على هذا النحو الذي شرحه في كتابيه « ميزان العمل » و « معراج السالكين » ، شبه وعد من الغزالي ، بأنه سوف يقدم لقرائه الخصوصيين ، صريح القول فيها .

أما اشتغال الكتاب على أمور تتنافى مع ما في الكتب الأخرى ، فهو أيضاً مدعاة لقبوله لا لرده : كما فعل فضيلة الأستاذ الدكتور محمد يوسف ؛ لأن الغزالي ، صرح لنا في كتابيه جواهر القرآن ، والأربعين في أصول الدين : أن له كتباً يخالف ما جاء فيها ، ما في الكتب الأخرى ، فإذا نتظر بعد هذا ؟ وماذا كان يمكن أن يعمل الغزالي أكثر من ذلك لتقبل كتابيه « معارج القدس » و « المصنوعون به » ولا نشك فيهما ؟ ! .

ثانياً : أن « الغزالي » وعد وعداً صريحاً ، بدراسة النفس دراسة مؤيدة بالمنطق والبرهان ، وكتاب « معارج القدس » يدرس النفس بهذه الطريقة ، فلم لا يكون هو الكتاب الموعود به .

وهذا هو الوعد ، قال^(١) في معرض الكلام على النفس ، وأنها لا جوهر ، ولا عرض :

[فإن قيل لا يعقل في العقل ، إلا جوهر أو عرض ، وأما جوهر ثالث فلا يدري :

قلنا هذا الآن سخف ، بل ليس في العقل حصر يدل على ذلك ، وإنما

أوجب تلك القسمة المشاهدة ، من حيث لم نشاهد إلا جوهراً أو عرضاً ، وهذا قياس التمثيل ، وسنعد كتاباً لتقرير البراهين ، إن ساعدت الأقدار بحول الله .
 ثالثاً : أن الغزالي يذكر في كتابه « جواهر القرآن » شروطاً دقيقة يتحتم توافرها في من يقدم على قراءة كتبه الخاصة ، التي يضمن بنشرها على الجمهور .
 وصاحب كتاب معارج القدس ، يشترط في قارئ كتابه نفس الشروط بنفس العبارات في الغالب ، فيقول في المقدمة :

[ومن لم يؤهل للجولان في هذا الميدان — يشير إلى معرفة الإله والعالم عن طريق معرفة النفس — والتطواف في متزهات هذا البستان ، فليس بيده إلا القشر ، يأكل كما تأكل الأنعام .

وشرح هذا السفر ، وبيان هذا العلم العظيم القدر ، لا يمكن في أوراق ، وأطباق ، ويقصر عن شرح عجائبه العبارات والأقلام .

ونحن بعون الله تعالى وتوفيقه ، نشير إلى كل واحدة من هذه الحمل ، على وجه يستل به المتفطن ، وأما الجامد البليد ، الذي يأخذ العلم بالتقليد ، فهو عن معرفة مثل هذه العلوم بعيد ، إذ كل ميسر لما خلق له .

فن رشح للسعادة ، وشارف نيل الإرادة ، وأعطى أولاً كمال الدرك ، من وفور العقل ، وصفاء الذهن ، وصحة الغزيرة ، وانتقاد القريحة ، وحدة الخاطر ، وجودة الذكاء والفطنة ، وجزالة الردى ، وحسن الفهم .

وهذه تحفة من الله ، وهدية لا تنال بيد الاكتساب ، وتنبئ دونها وسائل الأسباب .

ومن وهبت له هذه الفطنة ، فحيثئذ عليه استكساد الفهم ، والاقتراح على القريحة ، واستعمال الفكر . واستثمار العقل ، بتحديق بصيرته ، إلى صوب الغوامض ، وحل المشكلات بطول التأمل ، وإمعان النظر ، والاستعانة بالخلوة وفراغ البال ، والاعتزال عن مزدحم الأشغال ، والقيام بوظائف العبادات ، حتى يصل إلى كمال العلوم] .

وهذا وجه شبه كبير وصلة عظيمة ، تربط « الغزالي » بالكتاب .

رابعاً : أن كتاب « معارج القدس » المذكور في خطاب تقدم به أحد تلامذة الإمام الغزالي إليه : يطلب منه فيه أن ينصحه بما يراه نافعا في الآخرة . ويقول التلميذ لشيخه في هذا الخطاب : إن كتبك كذا وكذا - ويذكر له طائفة منها - يمكن أن تؤخذ منها النصيحة المطلوبة . ولكن ربما شق على استخراجها من بين هذه الكتب فأرجو أن توجه إلى نصحا خاصاً .

والمهم أن التلميذ ذكر كتاب « معارج القدس » بين كتب الإمام التي ذكر أن النصيحة يمكن أن تؤخذ منها .

وهذا في نظري دليل قري . على صحة نسبة الكتاب إلى « الغزالي » . وهذا هو نص الخطاب ، وهو المذكور في مقدمة كتاب « خلاصة التصانيف » للغزالي ، الذي هو الإجابة عن سؤال التلميذ .

[مولاي .

إن كان الطريق إلى جوابي مدوناً في كتبك العديدة : كإحياء العلوم ، وكيمياء السعادة . وجواهر القرن . وميزان العمل ، والقسطاس المستقيم ، ومعراج القدس^(١) ، ومناهج العابدين ، وأمثالها ؛ فإن خادمك ضعيف قليل الطرف ، عن المطالعة فيها ؛ فأطلب من سيدي وأستاذي ، مختصراً أقرؤه كل يوم وأعمل بما فيه إلخ . . .]

وقد أجابه « الغزالي » بجواب هو خلاصة التصانيف المذكور .

— فبعد هذا لا يمكنني أن أساير المؤرخين الذين يروحون يضربون رؤوس هذه الكتب بعضها ببعض ، فإذا رأوا « الغزالي » يقرر في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » أن الميزان الذي تزن به أعمال الناس يوم القيامة ، جسم .

لأن « الغزالي » ساق القول في كتاب « الاقتصاد » على منذهب المتكلمين الأشاعرة ، وهم يرون القول بجسمية الميزان وذلك حيث يقول^(٢) :

[فإن قيل : كيف توزن الأعمال ، وهي أعراض وقد انعدمت ، والمعلوم لا يوزن ، وإن قدرت إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً ، لاستحالة

(١) ليس للغزالي كتاب بهذا الاسم وإنما له « معراج السالكين » وبعبارة أن يكون ما في الخطاب تحريفاً عنه ، فالظن القوي أنه تحريف عن معارج القدس .

(٢) ص ٩٨ .

إعادة الأعراض ! ! !

ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهي طاعته ، في جسم الميزان ؟ أيتحرك بها الميزان ؟ فيكون ذلك حركة الميزان ، لا حركة يد الإنسان ، أم لا يتحرك ؟ فتكون الحركة قد قامت بجسم ، ليس هو متحركاً بها ، وهو محال .

ثم إن تحرك ، فيثاقوت ميل الميزان ، بقدر طول الحركات وكثرتها ، لا بقدر مرات الأجور ، فرب حركة يجرى من البدن ، يزيد أثمها على حركة جميع البدن فواسخ ، فهذا محال .

فنقول : قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك ، فقال : توزن صحائف الأعمال ، فإن الكرام الكاتين يكتبون الأعمال في صحائف ، فإذا وضعت في الميزان ، خلق الله تعالى في كفها ميلاً ، بقدر رتبة الطاعة وهو على ما يشاء قلير [.

راحوا يضربون به رأس القسطاس المستقيم » الذي يقرر أن ميزان الأعمال يوم القيامة روي صرف ؛ لأن « الغزالي » ساق فيه القول على لسان أهل البرهان . وذلك حيث يقول (١) :

« وأشد الموازين روحانية ، ميزان يوم القيامة ؛ إذ به توزن أعمال العباد ومعارفهم ، والمعرفة والإيمان لا تعلق لهما بالأجسام ، ولذلك كان ميزانها روحياً صرفاً [.

فما دام « الغزالي » يكتب لطوائف مختلفة ، يناسب كل واحدة منها لون خاص من ألوان الحقيقة ؛ تكون محاولة إثبات التناقض ، بين كتابين ، كل واحد منهما قلم لطبقة خاصة ، عملاً ليس له ما يبرره .

ولقد كان ابن طفيل دقيقاً جداً ، حينما حاول إلزام الغزالي بأنه متناقض ، يربط في موضع ، ما يحل في آخر .

إذ أنه — أي ابن طفيل — عمد إلى كتب طائفة واحدة ، هي الجمهور — كما صرح بذلك في النص الذي اقتبسناه سابقاً (٢) — وحاول إيجاد طرفين متناقضين منها .

(١) ص ٢٨ .

(٢) ص ٧٧ .

الطرف الأول هو كتاب « التهافت » ، حيث صرح فيه بإنكار القول بعدم حشر الأجساد .

وأما الطرف الآخر ، فهو كتاب « المتقذ من الضلال » و « ميزان العمل » ، إذ صاغ من نصين فيهما قياساً ، أنتج - فيما يعتقد ابن طفيل - قول الغزالي : يعلم حشر الأجساد .

نعم إنه يعجبني من الفيلسوف الأندلسي ، منهجه في النقد ، وإثبات التناقض . فلم يحاوله بين كتب قلعت لطوائف مختلفة - كما صنع ابن الصلاح والأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى - وإن كانت دعوى التناقض لم تسلم لابن طفيل ، كما سبق التحقيق ، ولكن هذا لا يمنع من الإعجاب بال منهج .

ويعجبني أيضاً من الفيلسوف الأندلسي ، تنبيهه إلى أن كتاب « التهافت » قلعه « الغزالي » إلى الجمهور لا إلى الخاصة ، حيث جعله طرفاً في التعارض الموجود في كتب العامة .

فلا يمكن أن نحاسب « الغزالي » على ما جاء فيه ، على أساس أنه يدين به ويراه خالص الحقيقة وصريح المعرفة .

ولا أن أساير المؤرخين الذين يتحدثون عن الحقيقة في نظر « الغزالي » فيستنبطونها من أى كتاب يقع في يدهم ؛ لأننا فهمنا أن للغزالي كتباً خاصة ، تصور الحقيقة كما هي ، وكما يدين الله عليها ، فهي وحدها التي تصور الحقيقة عند الغزالي . أما ما عداها من الكتب ، فإنما تصور الحقيقة عند الطائفة التي قلعت لها .

وما مثل من يستنبط آراء « الغزالي » من الكتب التي قلعتها إلى الجمهور ، إلا كمثل من أراد أن يعرف الطعام الذي يتناوله أحد الأطباء ، فعمد إلى كشف أعله الطبيب لأحد مرضاه ، وقرأ ما فيه من أنواع الطعام الخاصة بذلك المريض ، وأعتقد أنها هي الأنواع التي يتناولها الطبيب نفسه ، المعافي مما يشكوه ذلك المريض .

فمن أراد أن يدرس « الغزالي » من حيث هو مصلح ديني ، غنى بإرشاد الناس وتعليمهم ، فليدرسه في كتبه التي قلعتها إلى الجمهور ، وسيجد الباحث

أن الغزالي تنزل إلى مستوى الناس ، مخاطب كلا بما يليق به ، حتى قال :
 [يجب على كل من يتصدى لهداية الناس وإرشادهم ، أن يراعى حال
 المخاطب ، فيناظر كل أحد بما يحتمله فهمه ، فإن وقع له مسترشد تركى أو هندي
 أو بليد الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته في مكان ، وأنه
 ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً عنه ، لم يلبث أن
 ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به ؛ فينبغي أن يقرر عنده : أن الله تعالى على
 العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، فيفرح بهم ويشيهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً
 وجزاء ، وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين ، يكشف له . فالمنهج بهذا
 الاعتبار ، يتغير ويختلف ، ويكون مع كل أحد بحسب ما يحتمله فهمه] .
 فثلاً لما أراد الغزالي أن يؤلف في علم الكلام ، تنزل إلى مستوى علماء
 الكلام وقراء علم الكلام فأغفل الحديث عن المجردات ؛ لأنهم ينكرونها .

في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد » ، الذي هو أرقى كتبه الكلامية^(١)
 يناقش المعتزلة الذين لا يرون أن في فترة البرزخ ، عذاباً ولا نعيماً ؛ محتجين
 بأنهم يرون شخص الميت . ولا يلاحظون عليه أثر عذاب ولا نعيم ، فيقول لهم^(٢) :
 [هذا هوس . أما مشاهدة الشخص ، فهي مشاهدة لظاير الجسم ،
 والمدرك للعقاب جزء من القلب ، أو من الباطن كيف كان] .

ويأبى أن يصرح حول الروح ، بأكثر من هذا ، فلا يقول لهم : إنها كائن
 مجرد ، لا يدرك بالحواس . ولا ينال هو ولا عوارضه ، بالمشاعر . ولم يشأ أن يرد
 عليهم بما قرره في كتابه « الأربعين في أصول الدين » من مثل قوله^(٣) :
 [أما قولك إن المشهور من عذاب القبر ، التألم بالنيران والعقارب والحيات
 فهذا صحيح ، وهو كذلك ، ولكني أراك عاجزاً عن فهمه ، ودرك سره وحقيقته ،
 إلا أنني أنبهك على أنموذج منه ، تشويقاً لك إلى معرفة الحقائق ، والتشمر للاستعداد
 لأمر الآخرة ، فإنه نبأ عظيم أنتم معرضون .

(١) بل أرقى كتب الكلام لعصره على الإطلاق كما صرح هو في النص السابق ص ١٢٨ .

(٢) ص ٩٧ .

(٣) ص ٢٨٥ .

فقد قال عليه السلام : « المؤمن في قبره ، في روضة خضراء ، قد فرّج له قبره ، سبعين ذراعاً ، ويضيء وجهه حتى يكون ، كالقمر ليلة البدر ، هل تدرون فيم أنزلت « فإن له معيشة ضنكا » ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : عذاب الكافر في قبره ، يسلط عليه تسعة وتسعون تتيماً ، هل تدرون ما التين ؟ ! تسع وتسعون حية ، لكل حية تسعة رؤوس ، ينهشونه ويلحسونه ، وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون .

فانظر إلى هذا الحديث ، واعلم أن هذا حق ، على الوجه الذي شاهده أرباب البصائر ، ببصيرة أوضح من البصر الظاهر ، والجاهل ينكره ، إذ يقول : إني أنظر قبره ، فلا أرى ذلك أصلاً . فليعلم الجاهل : أن هذا التين ليس خارجاً عن ذات الميت ، أعني ذات روحه ، لا ذات جسده ، فإن الروح هي التي تتألم وتتعم (١) ، بل كان معه قبل موته ، متمكناً من باطنه ، لكنه لم يكن يحس بلدغه ، لحذر كان فيه ، لغلبة الشهوات ؛ فأحس بلدغه بعد الموت .

وليتحقق أن هذا التين مركب من صفاته (٢) ، وعدد رؤوسه بقدر عدد أخلاقه الذميمة ، وشهواته لمتاع الدنيا ، وتشعب عنه رؤوس بعدد ما يتشعب عن حب الدنيا ، من الحسد والحقد ، والكبر والرياء ، والثروة والمكر ، والخذاع ، وحب الجاه والمال ، والعداوة والبغضاء .

وأصل ذلك معلوم بالبصيرة ، وكذلك كثرة رؤوسه اللداعة .

أما انحصار عددها في تسعة وتسعين ، إنما يوقف عليه بنور النبوة فقط . فهذا التين متمكن في صميم فؤاد الكافر ، لا بمجرد جهله بالكفر (٣) ، بل لما يدعو إليه الكفر ، كما قال الله تعالى : « ذلك بأنهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة » . وقال تعالى : « أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا ، واستمتعتم بها

(١) ألا يشير هنا إلى البعث الروحاني ؟ ! وسيأتي مزيد بحث فيه .

(٢) انظر إلى لجوء الغزالي إلى التأويل المفرط ، مع أنه ذهب في التهاافت ، إلى أن الفلاسفة لما أولوا في آيات البعث الجسماني ، وحملوها على التمثيل والتشبيه ، غلبت عليهم عدم طاقة أكثر الناس لفهم الحقيقة النبية على صورتها الحقة ، كانوا مكذبين للرسل ، لأن أمر هذه الظواهر بلغ من الكثرة حدا لا يسوغ معه التأويل ، وهذا على خلاف الآيات المتشابهات في حق الله ، فإن الدليل العقل دعا إلى صرفها عن ظواهرها ، ولم يدع إلى التأويل في آيات البعث الجسماني مثل هذه الداعية ، فالجواب إلى صرفها عن ظواهرها تكذيباً للأنبياء .

(٣) الباء للتصوير .

قال يوم تجزون عذاب الهوان « الآية .

وهذا التين لو كان كما تظنه ، خارجاً من ذات الميت لكان أهون ، إذ ربما يتصور أن ينحرف عن التين ، أو ينحرف هو عنه ، لا ، بل هو متمكن من صميم فؤاده ، يلدغه التين لدغاً أعظم ، مما تفهمه من لفظة التين ، وهو بعينه صفاته ، التي كانت معه في حياته ، كما أن التين الذي يلدغ قلب العاشق ، إذا باع جاريته ، هو عينه العشق الذي كان مستكنّاً في قلبه ، استكنان النار في الحجر ، وهو غافل عنه ، فقد انقلب ما كان سبب لذته ، سبب ألمه ، وهذا سر قوله عليه السلام : « إنما هي أعمالكم ترد عليكم » . وقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ، ويحذركم الله نفسه ، والله رءوف بالعباد » بل سر قوله تعالى : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم » .

أى أن الجحيم في باطنكم ، فاطلبوها بعلم اليقين ، لتروها ، قبل أن تدركوها بعين اليقين .

بل هو سر قوله تعالى : « وستعجلونك بالعذاب ، وإن جهنم لمحيطة بالكافرين » ، ولم يقل : إنها مستحيطة ، بل قال « إنها محيطة » وقوله تعالى : « إن اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم مرادقها » ، ولم يقل « يحيط بهم » وهو معنى قول من قال^(١) « إن الجنة والنار مخلوقتان »^(٢) وقد أنطق الله لسانه بالحق ولعله لا يطلع على سره^(٣) .

فإن لم تفهم بعض معاني القرآن^(٤) كذلك ، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره ، كما ليس للبهيمة نصيب من البر إلا قشوره ، الذي هو التين ، والقرآن غذاء الخلق كلهم ، على اختلاف أصنافهم ، ولكن اغتلاوهم به على قدر درجاتهم ، وفي كل^(٥) غذاء مخ ، ونخالة وتبن ، وحرص الحمار على التبن ،

(١) هم الأشاعرة .

(٢) وهذا يشير مرة ثانية إلى رأى الغزالي في البعث .

(٣) انظر كيف يتفقد الأشاعرة هنا ثم انظر إلى قيمتهم عندنى كتاب التفاهت وغيره من الكتب الكلامية .

(٤) انظر كيف يريد إخضاع القرآن لكل هذا التأويل المفرط الذى أخضع له هذا الحديث .

(٥) لعله يريد أن يقول : إن في القرآن صوراً مختلفة وألواناً متعددة للحقيقة فهى بالنسبة لكل عل

قدر ما يحتمله فهمه .

أشد منه على الخبز ، المتخذ من اللب ، وأنت شديد الحرص على أن لا تفارق درجة البهيمية ، ولا تترقى إلى رتبة الإنسانية بل إلى الملكية : فلتوناك والانسراح في رياض القرآن ففيه متاع لكم ولأنعامكم] .

فلم يشأ الغزالي أن يجيب المعتزلة في كتابه الكلاسي « الاقتصاد في الاعتقاد » بمثل ما حدث به المتصوفة في كتابه « الأربعين في أصول الدين » من أن للروح كائن مجرد وعذاب الميت في القبر ونعيمه : روى صرف لا يخضع لإدراك الحواس .

وهو لا يقتصر في كتابه هذا - أعني الاقتصاد - على عدم تصوير الروح بأنها كائن مجرد ، بل هو يهمل المجردات جملة . إذ يقرر الدليل على وجود الإله فيقول^(١) :

[إن العالم حادث ، وأعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ، وأعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها وأعراضها] .

ثم يقيم الدليل على حدوث الأجسام والأعراض . فيتم له أن العالم الذي هو كل ما سوى الله تعالى حادث . وكل حادث يحتاج إلى محدث ، هو ليس من العالم ، وذلك الخارج عن العالم هو الله .

فلو كان يريد أن يتعرض للخوض في المجردات ، لما كفاء هذا البيان ، لأن الذي يخلص له حينئذ من حدوث الأجسام والأعراض : أن بعض العالم حادث ، والدليل على وجود الله^(٢) لا يتم إلا إذا أثبت أن كل العالم حادث ؛ لأنه حينئذ تظهر الحاجة إلى المحدث الخارج عن العالم .

أما إذا كان بعض العالم فقط ، هو الحادث ، فيجوز أن يرجع البعض المحدث في حدوثه ، وفي كل ما يحتاج إليه ، إلى البعض الذي لم يثبت حدوثه ، فيظل العالم في غنى عن شيء خارج عنه ، فلا يتم إثبات وجود الله .

فكان لابد للغزالي من إثبات حدوث المجردات أيضاً . ولكنه هنا يسدل على هذا الموضوع ستار الصمت ، بينما هو في كتبه التي قلدها للمتصوفة ، يفيض في أمر المجردات إفاضة عظيمة ، ويرفع من شأنها حتى يفضلها على الأنبياء ، لأنها

(١) ص ١٣ .

(٢) أي عن هذا الطريق .

خالية عن شوائب المادة أصل الشرور ، ومنبع الفساد^(١) .
ومثلاً لما انتهى من أبحاثه الكلامية ، في كتاب الاقتصاد ، عقد فصلاً
للبحث في الإمامة مع أنه يراها بحثاً فقهياً صرفاً وقال^(٢) :

[النظر في الإمامة ، ليس من المهمات ، وليس أيضاً من فن المعقولات . .
ولكن إذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به ، أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ،
فإن القلوب عن المنهج المخالف شديدة التفار] .

فالعزالي يراعى لكل طائفة مألوفهم ، ويحافظ معهم على تقاليدهم ومراسيمهم .
أما من أراد أن يدرس العزالي ليعرف الحقيقة في نظره كما يعتقدونها - وهذا
ما سنعالجه في الباب التالي - فلیدرسه في كتبه التي ضمن بها على الجمهور ،
واحتفظ بها لنفسه ، ولطائفة اطمأن إلى أن مستواهم الفكري يقوى على تصورها ،
بعد ما نضي عنها القشور والأغشية التي تغلف بها ، حينما تقدم إلى الجمهور^(٣) .

(١) ص ٦٥ المقصد الأسنى .

(٢) ص ١٠٥ .

(٣) وقد كان العزالي ٧ ينوى أن يؤلف حول هذه الأفكار ، التي يسميها مضموناً بها على غير أهلها
وأن يبقها ، في صدره ، لا يبوح بها إلا شفاهاً لمن يحبه أهلاً لها ، وكان إذا حوم به الفكر حول هذه
المعارف ، وسبقه القلم إلى تسطير شيء منها ، أسرع فكف جماعه وأسف على ما فرط منه .
يقول في كتابه « المقصد الأسنى » وكان قد سبقه القلم إلى شيء من هذه المعارف :

[ولنقبض ههنا عنان البيان ، فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له ، وأمثال هذه الأسرار لا ينبغي أن
تبتذل بإبداعها للكتب ، وإذ جاء ههنا عرضاً غير مقصود فلنكف عنه] .

وقد أكثر العزالي من ترداد هذا المعنى في كثير من كتبه ، ولكنه لما لم يجد لعله هذا أهلاً يشافهم به ،
ويوصيهم بدورهم ألا يبوحوا به إلا لأمثالهم ، عملاً بهذه الحكمة التي ردها كثيراً .

ومن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

خشى على هذا العلم الضياع ، فاضطر إلى تسطيره في الكتب التي سماها مضموناً بها على غير أهلها ، وقد
قص علينا ذلك في ختام « معارج القوس » .

ويظهر أن هذه كانت عادة العصر كله ، قال « صاحب المعبر » المتوفى سنة ٥٤٧ هـ : [إن عادة
العلماء من العلماء الحكماء ، كانت جارية في تعليم العلوم لمن يتعلمها منهم ، وينقلها عنهم ، بالمشافهة
والرواية ، دون الكتابة والقراءة فكانوا يقولون ويذكرون من العلم ، ما يقولونه ويذكرونه ، لمن يصلح من
المتعلمين والمائلين ، في وقت صلوحه ، كما يصلح ، وبالعبارة اللائقة بفهمه ، وعلى قدر ما عندهم من
العلم والمعرفة المتقدمين ، فلا يصل علمهم إلى غير أهله ، ولا إلى أهله في غير وقته ، ولا على غير الوجه
الذي يليق بعلومهم ومعرفتهم وذكاؤهم وفطنتهم .

وكان العلماء والمتعلمون في ذلك الوقت كثيرى العدد ، طويل الأعمار ، ينقلون العلوم من جيل إلى =

ولدينا الآن من هذه الكتب كتابان :

الأول « المضمون به على غير أهله » .

الثاني « معارج القدس » .

فيسوغ لنا الآن — بعد ما ناقشنا الطعون فيهما وأبطلناها — أن نعول عليهما في شرح الحقيقة عند الغزالي .

لكننا سنعول على كتاب معارج القدس لأنه لا يخالفنا في صحة نسبته إلى الغزالي ريبة بعد ما قام لدينا من الأدلة على ذلك من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى واف ، قد تناول كل ما في الكتاب الآخر ، من أبحاث وزاد عليها .

ولن نرجع إلى كتاب المضمون به على غير أهله ، إلا في مسألة واحدة ، هي مسألة البعث . وسيكون بحثنا عنها تكميلياً لا أساسياً . وسنتبه عليها في موضعها .

= جيل ، بأسرها وعلى أتم تمامها ، فلا يضيع منها شيء ولا ينسى ، ولا يقع إلى غير أهله .

فلما قل عدد العلماء والمتعلمين ، وقصرت الأعمار ، وقصرت الهمم ، وانقرض كثير من العلوم ، لقلة المتعلمين والناقلين ؛ أخذ العلماء في تدوين الكتب وتصنيفها ، لتحفظ فيها العلوم ، وتنقل من أهلها إلى أهلها ، في الأزمان المتباينة ، والأماكن المتباعدة ، واستعملوا في كثير منها الغامض من العبارات والخفى من الإشارات ، التي يفهمها أرباب الفطنة ، ويعرفها الأكياس من أهل العلم ، صيانة منهم للعلوم عن غير أهلها .

فلما استمر الأمر في تناقص العلماء ، وقتهم في جيل بعد جيل ، أخذ المتأخرون في شرح ذلك المويص ، وإيضاح ذلك الخفى ، ببسط وتفصيل ، وتكرار وتطويل ، حتى كثرت الكتب والتصانيف ، وغالط أهلها فيها كثير من غير أهلها ، واختلط فيها كلام الفضلاء المجودين ، بكلام الجهال المقصرين .

فلما قدر لي الاشتغال بالعلوم الحكيمة ، بقراءة الكتب التي نقلت عن المتقدمين ، والتفسير والشروح والتصانيف ، التي شرحها وصنفها المتأخرون ، كنت أقرأ كثيراً ، وأكب عليه إكباباً طويلاً ، حتى أحصل منه علماً قليلاً ، لأن كلام القدماء كان يصعب فهم كثير منه ؛ لاختصاره وقلة تحصيله ومحصوله واختلال عباراته في نقله ، من لغة إلى لغة ؛ وكلام المتأخرين لأجل طوله وبعد دليله عما يدل عليه ، وحجته عن محجته ، وإعواز الشرح والبيان المحققين في كثير من المواضع ؛ إما للغموض ، وإما للإعراض ، فيتعذر الفهم لأجل العبارة والشرح ، والعلم لأجل الدليل والبيانة .

فكنت أجهد بالفكر والنظر ، في تحصيل المعاني وفهمها ، والعلوم وتحققها ، فيوافق في شيء لبعض ويخالف في شيء آخر لبعض من القدماء في أقوالهم . وتحصل ياشباع النظر في صحيفة الوجود من ذلك ، ما لم يقل أو ينقل ، وكان ذلك جميعه لا ينضبط بالحفظ ، بل يتعلق في أوراق استبقيتها للمراجعة والتحصيل ، فاطلع على تلك الأوراق من رغب في تبييض مصنف منها ، فامتنت عن ذلك ، لما يقدر من وقوعه إلى غير أهله ، ممن يقبل أو يرد ما فيه ، أو شيئاً منه بجهل وقلة تأمل .

فلما كثرت تلك الأوراق وتحصل فيها من العلوم ما لا يسهل تفصيله ، مع تكرار الالتماس من كتبتهم إجابتهم ، أجبتهم إلى تصنيف هذا الكتاب في العلوم الحكيمة الوجودية ، الطبيعية والإلهية [.

الباب الثاني

الحقيقة عند الغزالي

- الفصل الأول : وسيلة الحقيقة عند الغزالي .
- الفصل الثاني : جوهر الحقيقة عند الغزالي .

الفصل الأول

وسيلة الحقيقة عند الغزالي*

مر بنا أن الغزالي ارتأى طريقة المتصوفة في اكتساب المعارف ، هي الطريقة القويمة . والآن نريد أن نزيد هذه الطريقة إيضاحاً وبسطاً . وهي جديرة بأن تُبحث ، وأن يوقف معها وقفات ليست بالقصيرة ؛ لأنها ذات شأن هام في حياته الفكرية . فهي التي انتشلته من وهلة الشكوك التي تردى فيها ، وهي التي بسببها فضل المتصوفة على الفلاسفة والمتكلمين . وهي عنده مصدر العقيدة الدينية .

قال صاحباً مقدمة النقد^(١) :

[وبالرغم من أن الغزالي ، قد اقتبس فكرة الكشف هذه ، من طريقة الصوفية ؛ فإنه امتاز عن غيره . ، يجعلها مفتاح العلوم ، ومصدر العقيدة الدينية] .

قال الغزالي^(٢) :

[إن العلوم التي ليست ضرورية ، وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال ؛ يختلف الحال في حصولها .

فتارة تهجم على القلب ، كأنه التي فيه من حيث لا يدري .
وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم .

فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل ؛ يسمى إلهاماً .
والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً .

* لم أر بلياً في استمداد معلومات هذا الفصل ، من كتاب الإحياء وغيره ، كيزان العمل ، لأمرين
أ - أن هذه النظرية لا يراها الغزالي سراً ، يضمن بثرة على الجمهور ، بل هو يؤيد لو عمت معرفتها الجميع ، ولم يأخذوا العلم إلا عن طريقها كما سيأتي في ثنايا البحث .
ب - أن هذه النظرية موجودة في كتاب معارج القدس ، بنفس المعلومات التي اقتبسناها من الكتب الأخرى ، غير أنها في تلك الكتب أوضح وألوف .

(١) ص ٤٩ .

(٢) الإحياء ج ٨ ص ٣٢ .

ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ، ينقسم :

- ١ - إلى ما لا يدري العبد أنه من أين حصل له ؟ وكيف حصل ؟
- ٢ - وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب .

والأول يسمى إلهاماً وتفتاً في الروح .

والثاني يسمى وحياً ويختص به الأنبياء .

والأول يختص به الأولياء والأصفياء .

والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال ، يختص به العلماء .

وحقيقة القول فيه ، أن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها ، وإنما حيل بينه وبينها ، بالأسباب الخمسة التي سبق ذكرها^(١) فهي كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب ، وبين اللوح المحفوظ ، الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة .

وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح في مرآة القلب ، يضاهي انطباع صورة من مرآة في مرآة تقابلها .

والحجاب بين المرأتين تارة يزال باليد ، وأخرى يزول بهبوب رياح تحركه ، وكذلك قد تهب رياح الألفاظ ، وتنكشف الحجب عن أعين القلوب ، فيتجلى فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ ، ويكون ذلك تارة عند المنام ، فيعلم به ما يكون في المستقبل ، وتنام ارتفاع الحجاب بالموت . فيه ينكشف الغطاء في اليقظة ... وحين يرتفع الحجاب بلطف نحي من الله تعالى ؛ يلمع في القلوب من وراء ستر الغيب ، شيء من غرائب العلم . تارة كالبرق الخاطف ، وأخرى على التوالي إلى حد ما ، ودوامه في غاية النور] .

فهذه الفقرات تدل على أن أساس المعرفة ، سواء معرفة الصوفية والأنبياء ومعرفة العلماء ؛ هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ ، وإزالة الحجاب الحائل بينهما . فالعلماء يحاولون إزالته باكتسابهم . والأنبياء والأولياء تهب رياح الألفاظ فتزيله لهم من غير بذل عناء منهم ، ولكن في النهاية بعد إزالة الحجاب تكون الحال

(١) سيأتى القول فيها .

عند الطرفين واحدة ، وهي الاطلاع على اللوح المحفوظ .
ويستمر الغزالي فيصرح بما استتجناه قائلاً :

[فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه] .
أى لأن العلم في الحالين ، هو النقش الذى انطبع في مرآة القلب ، عند
مقابلة مرآة اللوح المحفوظ ، من غير حجاب بينهما .

ولأن محل العلم في الحالين هو القلب .

ولأن سببه في الحالين هو زوال الحجاب .

[ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب] .

أى لأن صاحب الإلهام لا يزيل الحجاب ، بل العناية الإلهية تكفيه مؤونة
ذلك ، بخلاف المكتسب ، فعليه أن يحاول رفع الحجاب وإزالته .

[ولم يفارق الوحي الإلهام فى شيء من ذلك ، بل فى مشاهدة الملك الملقى
للعلم . فإن العلم إنما يحصل فى قلوبنا بواسطة الملائكة .

فإذا عرفت هذا فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ؛
فلذلك لم يحرصوا على دراسة^(١) العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون ، والبحث عن
الأقويل والأدلة المذكورة .

بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق
كلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى .

وبمهما حصل ذلك كان الله هو المتولى لقلب عبده ، والمتكفل له بتنويره
بأنوار العلم . وإذا تولى الله أمر القلب ، فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى
القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانقشع عن وجه القلب
حجاب الغيرة ، بلطف الرحمة ، وتلاأت فيه حقائق الأمور الإلهية .

فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة ، وإحضار الهمة مع الإرادة
الصادقة ، والتفطن التام ، والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتحه الله من الرحمة .
فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ، وقاض على صلورهم النور ، لا بالتعلم
والدراسة ، والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا ، والتبرى عن علائقها ، وتفرغ
القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه المهمة على الله تعالى ، فمن كان لله كان الله له [.

(١) صرح الغزالي فى « ميزان العمل » بأن التصوف مرحلة تأتى بعد انتهاء مرحلة النظر انظر
ص ٢٢٨ ط دار المعارف وانظر المص لآبى نصر السراج ص ٤٠ دار الكتب الحديثة .

ثم لا يكتفى الغزالي بالمقارنة التي جاءت عرضاً أثناء هذا الفصل بين علم العلماء وعلم المتصوفة ، فيعقد لذلك فصلاً في نفس الكتاب . ونرى أن تقتبسه هنا لنكون مالنا عليه من ملاحظات ، ولنبين وجوه الاختلاف بين الفصلين .
قال (١) :

[اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس ، لأن القلب أيضاً خارج عن إدراك الحس . وما ليس مدركاً بالحواس ، تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس ، ونحن نقرب ذلك إلى الأفهام الضعيفة بمثالين .
أحدهما :

أنه لو فرضنا حوضاً محفوراً في الأرض ، احتمل أن يساق إليه الماء من فوقه ، بأنهار تقع فيه . ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ، ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي ، فيتصجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقد يكون أغزر وأكثر .
فذلك القلب مثل الحوض ، والعلم مثل الماء ، وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار .

وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس ، والاعتبار بالمشاهدات ، حتى يمتلئ علماً ؛ ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة والعزلة . وغض البصر ، ويعمد إلى عمق القلب ، بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه . حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله .

فإن قلت ، فكيف تنفجر العلم من ذات القلب وهو خال عنه .
فاعلم أن هذا من عجائب أسرار القلب ، ولا يسمح بذكره في علم المعاملة ، بل القدر الذي يمكن ذكره : أن حقائق الأشياء مسطورة في اللوح المحفوظ ، بل في قلوب الملائكة المقربين . فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ، ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة ، فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره ، في اللوح المحفوظ ؛ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة ؛ والعالم الذي خرج إلى الوجود بصورته ، تتأدى منه صورة

أخرى إلى الحس والخيال ، فإن من ينظر إلى السماء والأرض ، ثم يغض بصره ، يرى صورة السماء والأرض في خياله . حتى كأنه ينظر إليهما ، ولو انعلمت السماء والأرض وبقي هو ، في نفسه ، لوجد صورة السماء والأرض في نفسه ، كأنه يشاهدهما وينظر إليهما ؛ ثم يتأدى من خياله ، أثر إلى القلب فيحصل فيه حقائق الأشياء ، التي دخلت في الحس والخيال .

والحاصل في القلب موافق للعالم الحاصل في الخيال ، والحاصل في الخيال موافق للعالم الموجود في نفسه خارجاً من خيال الإنسان وقلبه ، والعالم الموجود في نفسه موافق للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ .
فكأن للعالم أربع درجات في الوجود .

وجود في اللوح المحفوظ ، وهو سابق في الوجود على وجوده الجسماني .
ويتبعه وجوده الحقيقي .
ويتبع وجوده الحقيقي وجوده الخيالي : أعني وجود صورته في الخيال .
ويتبع وجوده الخيالي وجوده العقلي : أعني وجود صورته في القلب هـ
وبعض هذه الوجودات روحانية ، وبعضها جسمانية ، والروحانية بعضها أشد روحانية من البعض .

فالقلب يتصور أن يحصل فيه حقيقة العالم وصورته : تارة من الحواس ، وتارة من اللوح المحفوظ . كما أن العين يتصور أن يحصل فيها صورة الشمس تارة من النظر إليها ، وتارة من النظر إلى الماء الذي يقابل الشمس ويحكي صورتها ، فهما ارتفع الحجاب بينه وبين اللوح المحفوظ ، رأى الأشياء فيه ، وتفجر إليه العلم منه . فاستغنى عن الاقتباس من داخل الحواس ، فيكون ذلك كتفجر الماء من عمق الأرض .

ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة عن المحسوسات ، كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ ؛ كما أن الماء إذا اجتمع في الأنهار ، منع ذلك من التفجر من الأرض ؛ وكما أن من نظر إلى الماء الذي يحكي صورة الشمس ، لا يكون ناظراً إلى نفس الشمس .
فاذن للقلب بابان .

باب مفتوح إلى عالم الملكوت ، ودو اللوح المحفوظ ، وعالم الملائكة .
 وباب مفتوح إلى الحواس الخمس ، المتمسكة بعالم الملك والشهادة ، وعالم
 الشهادة والملك أيضاً يحاكي عالم الملكوت نوعاً من المحاكاة .
 فأما افتتاح باب القلب إلى الاقتباس من الحواس ، فلا يخفى عليك .
 وأما افتتاح بابه الداخلى إلى عالم الملكوت ، ومطالعة اللوح المحفوظ ، فيعلم
 علماً يقينياً بالتأمل في عجائب الرؤيا وفي اطلاع القلب في النوم على ما سيكون في
 المستقبل ، وكان في الماضى ، من غير اقتباس من جهة الحواس .
 فإذا تفرق بين علوم الأولياء والأنبياء ، وبين علوم العلماء والحكماء هذا .
 وهو أن علومهم تأتي من داخل القلب ، من الباب المفتوح إلى عالم
 الملكوت ، وعلوم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلى عالم الملك [.
 ولنا على هذا ملاحظات :

الأولى :

أنه يقرر أن علم الأولياء والصوفية ، يأتي عن طريق اطلاعهم على اللوح
 المحفوظ مباشرة ، وهو المسمى بعالم الملكوت والغيب .
 أما علم الحكماء والعلماء ، فيأتي عن طريق الحواس الناقلة عن عالم الملك
 والشهادة ، وعالم الملك والشهادة يحاكي عالم الملكوت والغيب ، نوعاً من المحاكاة
 لا كل المحاكاة ، كما صرح هو .
 وإذا تكرر الصورة المنقوشة في النفس ، المأخوذة عن عالم الملكوت والغيب ،
 وهي علم الأولياء ، مخالفة للصورة المأخوذة عن عالم الملك والشهادة ، بطريق
 الحواس ، وهي علم العلماء ، ضرورة أن عالم الملك والشهادة لا يحاكي تمام المحاكاة
 عالم الملكوت والغيب ، هذا من ناحية .
 ومن ناحية أخرى ، فإن علم الحكماء مأخوذ بواسطة الحواس ، وقد سبق
 للغزالي أن رفع الثقة بها ، ولم يرضها طريقاً صحيحة للوصول إلى المعرفة اليقينية .
 فإذا الغزالي يحوز الخطأ على الحواس ، حين تنقل صورة العالم المحسوس ،
 أعني عالم الملك والشهادة ، إلى النفس ، حتى على فرض أنه يحاكي عالم الملكوت
 والغيب تمام المحاكاة .

وإذا كان الأمر كذلك فسيكون علم العلماء مخالفاً لعلم الصوفية . لاختلاف
الأصلين اللذين يتقل عنهما العلم ؛ واختلاف وسائل النقل .
فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :
[ولم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم] .

الثانية :

أن الغزالي يصرح هنا أن علم الصوفية ينبع من القلب : أعني لا يحتاج إلى
الحواس ، بل تطلع النفس على اللوح المحفوظ ، في حالة تكون الحواس فيها
معطلة تماماً .

أما علم العلماء فإنه يأتي عن طريق الحواس ، فيكون السبب في اكتساب
العلمين مختلفاً ، فكيف جاز للغزالي أن يقول فيما سبق :
[ولم يفارق الإلهام الاكتساب في سبب العلم] .

الثالثة :

أن حصر الغزالي الفرق بين العلمين في سبب زوال الحجاب يفيد - وإن
لم يصرح - أن الحجاب الذي يمنع العلم عن كلا الفريقين واحد ، مع أنه يختلف
على منحه تمام الاختلاف ، لأنه بالنسبة للصوفية هي المعاصي التي ترين على
مرآة القلب . فلا تنطبع صورة اللوح المحفوظ فيها ، وبالنسبة إلى العلماء غفلة
الحواس وعدم تغلغلها في مخبئات الكون .

الرابعة :

أن الغزالي يقول : إن العلماء يزيلون بأنفسهم الحجاب الذي يحول بينهم
وبين العلم ، أما الصوفية فإن رياح الألفاظ تهب فترفع هذا الحجاب من غير
بذل عناء منهم في رفعه . مع أن هذا الحجاب ما دام هو حب الدنيا بالنسبة
إليهم ، فلا بد أن يفرغوا الوسع في إزالته ، وإن ما يبذلونه من العناء في سبيل
رفع حجابهم لأشد بكثير جداً مما يبذله العلماء ؛ لأنه لا بد للصوفية من أن يصلوا
إلى حال ، يستوى فيها وجود كل شيء وعلمه ودون هذه الحال خروط القتاد .
الحقيقة في نظر الغزالي

وقد مر بنا حديث ما لاقاه الغزالي من أزمة نفسية - حين هم بالدخول في طريقهم - مع أنه من أبطالهم الذين يشار إليهم بالبنان ، فما بالك بعامتهم ؟ . أما العلماء فيكنفهم أن يتحللوا بعض الشيء من الشواغل في أوقات خاصة يخلون فيها إلى عقولهم ، وحواسهم ، وكتبهم ، وأساتذتهم ، أما فيما علا هذه الأوقات ، فهم أناس ككل الناس يتزوجون ، ويلتقون بالناس ، ويعاملونهم بالبيع والشراء ، والأخذ والعطاء . وبالحيلة يدخلون في فلك الحياة الدائرة ، ويطبق عليهم قانونها العام .

الخاتمة :

أن الغزالي في الفصل السابق يقرر أن الفريقين في النهاية بعد سلوك كل مسلكه الخاص به ، يطلع على اللوح المحفوظ ، وهنا يقرر أن الخيالات الحاصلة عن الحواس ، تكون حجاباً للعلماء عن مشاهدة اللوح المحفوظ . وإتماماً للفائدة نسوق باقي النص :

[المثال الثاني :

يعرفك الفرق بين العاملين : أعنى عمل العلماء . وعمل الأولياء : فإن العلماء يعملون في اكتساب نفس العلوم ، واجتلابها إلى القلب ، وأولياء الصوفية يعملون في جلاء القلوب وتطهيرها ، وتصفيتها وتصقيتها فقط .

فقد حكى أن أهل الروم وأهل الصين ، تباهاوا بين يدي الملوك ، بحسن صناعة النقش والصور . فاستقر رأي الملك على أن يسلم إليهم صفة . لينقش أهل الصين منها جانباً ، وأهل الروم جانباً ، ويرخى بينهما حجاب يمنع اطلاع كل فريق على الآخر ؛ ففعل ذلك .

فجمع أهل الروم من الأصباغ الغريبة ما لا ينحصر ، ودخل أهل الصين من غير صبغ ، وأقبلوا يجلون جانبهم ويصقلونه .

فلما فرغ أهل الروم ، ادعى أهل الصين أنهم قد فرغوا أيضاً ، فعجب الملك من قولهم ، وأنهم كيف فرغوا من النقش من غير صبغ ، فقيل وكيف فرغتم

من غير صبغ ؟ ! فقالوا : وما عليكم ؟ ! . ارفعوا الحجاب ، فرفعوا ، وإذا بجانبهم يتلأأ منه عجائب الصنائع الرومية ، مع زيادة إشراف وبريق ، إذ كان كالمرآة المجلوة ، لكثرة التصقيل ، فازداد حسن جانبهم بمزيد التصقيل .

فكذلك عناية الأولياء بتطهير القلب وجلاته ، وتزكيت صفاته ، حتى يتلأأ فيه جليلة الحق بنهاية الإشراف ، كفعل أهل الصين .

وعناية الحكماء والعلماء بالاكساب ، ونقش العلوم ، وتحصيل نقشها في القلب ، كفعل أهل الروم .

فكيفما كان الأمر فقلب المؤمن لا يموت ، وعلمه عند الموت لا ينسحق ، وصفائه لا يتكدر [.

وقد عقد الغزالي فصلاً في كتابه « ميزان العمل »^(١) ، لبيان الأولى من الطريقين طريق العلماء ، وطريق المتصوفة ، قال فيه :

[فإن قلت : فقد مهدت للسعادة طريقين متباينين ، فأيهما أولى عندك ؟ ! فاعلم : أن الحكم في مثل هذه الأمور ، بحسب الاجتهاد الذي يقتضيه حال المجتهد ، ومقامه الذي فيه .

والحق الذي يلوح لي - والعلم عند الله فيه - أن الحكم بالنفي أو الإثبات في هذه على الإطلاق ، خطأ ، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والأحوال . فكل من رغب في السلوك « فقد كبر شأنه »^(٢) ، فالأولى به أن يقتنع بطريق الصوفية ، وهو المواظبة على العبادة ، وقطع العلائق ، فإن البحث عن العلوم الكسبية لتحصيل ملكة نابتة في النفس شديد ، ولا يتيسر إلا في عنقوان العمر ، والتعلم في الصغر كالنقش في الحجر ، ومن العناية رياضة الهرم ، وقيل لأحد الأكابر ، من أراد أن يتعلم شيئاً ما يفعل ؟ ! فقال « اغسل مسحاً »^(٣) فعساه يبيض .

وقد خرج من هذا : أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل ، والاقتصار

(١) ص ٤٩ .

(٢) كذا في الأصل ، وصوابها « بعد كبر سنه » .

(٣) كذا في الأصل .

من العلم على القدر الذى يعرف به العمل ، فإن الأكثر لا يتنبهون لهذا الأمر ، فى عنفوان الشباب .

وإن تنبه فى عنفوان شبابه ، نظر إلى طبعه وذكائه ، فإن علم : أنه لا يستعد لفهم الحقائق العقلية الدقيقة ، وجب عليه أن يشتغل بالعمل أيضاً ، فلا فائدة فى اشتغاله بالعلوم النظرية ، وهم الأكثر من الأقل الذى تتبعناه .
فإن كان ذكياً قابلاً للعلوم ، فإن لم يكن فى بلده أو فى العصر مشغول بالعلوم النظرية ، مرق عن رتبة تقليد من سبقه . فالأولى به العمل ؛ فإن هذه لا يمكن تحصيلها إلا بمعلم ، فليس فى القوة البشرية فى شخص واحد الوصول إليها إلا قليلاً بطول الزمن .

ولذلك لو لم يكن علم الطب مثلاً صار منسقاً مرتباً ، متقاً بالخواطر المتعاونة فى الأزمنة المتطاولة ، لافتقر أذكى الناس إلى عمر طويل ، فى معرفة علاج علة واحدة ، فضلاً عن الجميع .

والغالب فى البلاد الخلو عن مثل هذا العالم المستقل .

فاذن لم يبق إلا قليل من قليل ، وهو ذكى ، تنبه فى عشرين عمره لهذا الأمر ، وهو مستعد لفهم العلوم ، وصادف عالماً مستقلاً بالعلوم ، تحقيقاً لا اسماً ، وحسبة لا رسماً ، كما ترى من أكثر العلماء .

فهم إما مقلدون فى أعيان المذاهب ، أو فى أعيان تلك المذاهب وأدلة تلك المذاهب جميعاً ، على الوجه الذى تلقوه من أرباب المذاهب .

ومن قلد أعمى فلا خير فى متابعة العميان واتباعهم .

أو شاب نشأ فى طلب العلم ، وهو ذكى فى نفسه ، وتنبه له بعد الارتياض بأنواع العلوم ، ولكن بهذا النوع من العلم الذى تنبه له :

فمثل هذا الشخص مستعد للطريقين جميعاً . فالأولى به أن يقدم طريق التعلم فيحصل من العلوم البرهانية ، ما للقوة البشرية إدراكه ، بالجهد والتعلم ، فقد كنى المؤونة فيه بتعب من قبله . فإذا حصل ذلك على قدر إمكانه ، حتى لم يبق علم من جنس هذه العلوم إلا وقد حصله . فلا بأس بعده أن يؤثر الاعتزال عن الخلق ، والإعراض عن الدنيا ، والتجرد لله ، وأن يتنظر فعساه يفتح له بذلك

الطريق ، ما التبس على سالكي هذه الطريق .
هذا ما أراد - والعلم عند الله - .

وقد يخرج منه أن الصواب لأكثر الخلق : الاشتغال بالعمل ، ومن العلم العمل : أعنى ما يعرف به كيفيته ؛ فإن العلم العمل ليس بأشرف من العمل ، بل هو دونه ، فإنه مراد له : دون العلم الذى يراد منه المعلوم : كالعلم بالله وصفاته ، وملائكته وكتبه ورسله ، والعلم بالنفس وصفاتها ، والعلم بملكوت السموات والأرض وغيره .

فهذه العلوم نظرية وليست بعملية ، وإن كان قد يتنفع بها فى العمل على سبيل العرض . لا على سبيل القصد .

لكون الصواب فى العمل لأكثر الخلق ، استقصاه النبي صلى الله عليه وسلم ، تفصيلاً وتأصيلاً ، حتى علم الخلق الاستنجاء وكيفيته . ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية . أجمل ولم يفصل ، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ليس كمثل شئ ، وهو السميع البصير .

نعم بعد إجمال العلم ، ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديمه على العمل ، ما لا يكاد يحصى ، كقوله : « تفكر ساعة ، خير من عبادة سنة » . وكقوله : « فضل العالم على العابد ، كفضل القمر ليلة البدر » . إلى غير ذلك مما ورد فيه . ثم ذلك العلم المقدم على العمل ، لا يخلو إما أن يكون هو العلم بكيفية العمل ، وهو الفقه وعلم العبادات . وإما أن يكون علماً سواه ، وباطل أن يكون الأول هو المراد لوجهين :

أحدهما : أنه فضل العالم على العابد ، والعابد هو الذى له العلم بالعبادة ، وإلا فهو عابث فاسق .

والثانى : أن العلم بالعمل ، لا يكون أشرف من العمل ، لأن العلم العمل لا يراد لنفسه ، وإنما يراد للعمل ، وما يراد لغيره ، يستحيل أن يكون أشرف منه [.

وواضح أنه قد خلص من هذا الفصل ، بأن الأولى بالخلق جميعاً الاشتغال بالعمل الذى هو طريق المتصوفة فى كسب المعارف والعلوم ، غير أنه رأى تفرقاً قليلاً

بل أقل من القليل ، لا بأس أن يشتغلوا بطريق النظر أولاً حتى إذا انتهوا إلى الحد الذي يقف عنده النظر عادة ، عرجوا على طريق المتصوفة ليدركوا عنه ، ما أعيانهم إدراكه عن طريق النظر .

وقد عقد في كتابه الإحياء فصلاً للدفاع عن طريق الصوفية أمام من ناقشوه قائلين^(١) : [إننا لا ننكر وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضاءه إلى المقصد على التدور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء . ولكننا نستوعر هذا الطريق ، ونستبطئ ثمرته ! ونستبعد استجماع شروطه . إذ أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل في حال قشاته أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « قلب المؤمن أشد تقلباً من القدر في غليانها » وقال عليه أفضل الصلاة والسلام : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن » .

وفي أثناء هذه المجاهدة ، قد يفسد المزاج ، ويختلط العقل ، ويمرض البدن ، وإذا لم تقدم رياضة النفس وتهذيبها بحقائق العاوم ، نشبت بالقلب خيالات فاسدة ، تطعن النفس إليها مدة طويلة ، إلى أن يزول وينتضي العمر قبل النجاح فيها .

فكم من صوفي سلك هذا الطريق ، ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ، ولو كان قد أتقن العلم من قبل ، لا نفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال . فلاشتغال بطريق التعلم أقرب وأوثق إلى الغرض .

وإن ذلك يضاهي ما لو ترك الإنسان تعلم الفقه ، وزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يتعلم ذلك ، وصار فقيهاً بالوحي والإلهام ، من غير تكرير وتعليم فأنا أيضاً ربما انتهت بي الرياضة والمواظبة إليه .

ومن ظن ذلك فقد ظلم نفسه ، وضيع عمره . بل هو كمن يترك طريق الكسب والحراثة ، رجاء العثور على كنز من الكنوز ، فإن ذلك ممكن ولكنه بعيد جداً . فكذلك هذا .

فلا بد أولاً من تحصيل ما حصله العلماء ، وفهم ما قالوه ، ثم لا بأس بعد

ذلك بالانتظار ، لما لم ينكشف لسائر العلماء ، فعساه ينكشف بعد ذلك بالمجاهدة .
قال الغزالي في مناقشة هؤلاء :

[بيان شواهد من الشرع ، على صحة طريق أهل التصوف ، في اكتساب المعرفة ، لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد :

اعلم أن من انكشف له شيء ، ولو الشيء اليسير ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب ، من حيث لا يدري ؛ فقد صار عارفاً بصحة الطريق ، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغي أن يثمن به ، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جداً .
ويشهد لذلك شواهد الشرع ، والتجارب والحكايات .

أما الشواهد فقولته تعالى « والذين جاهلوا فينا لهديهم سبلنا » ، فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم ، فهو بطريق الكشف والإلهام . وقال صلى الله عليه وسلم « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل حتى يستوجب الجنة ، ومن لم يعمل بما يعلم ، تاه فيما يعلم ، ولم يوفق فيما يعمل ، حتى يستوجب النار » . وقال الله تعالى « ومن يتق الله يجعل له مخرجاً » من الإشكالات والشبه « ويرزقه من حيث لا يحتسب » يعلمه علماً من غير تعلم ، ويفطنه من غير تجربة ، وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » قيل نوراً يفرق به بين الحق والباطل ، ويخرج به من الشبهات ، ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يكثر في دعائه من سؤال النور ، فقال عليه الصلاة والسلام « اللهم اعطني نوراً ، وزدني نوراً ، واجعل في قلبي نوراً ، وفي قبري نوراً ، وفي سمعي نوراً ، وفي بصري نوراً حتى قال : في شعري ، وفي بشرتي ، وفي لحمي ودمي وعظامي » وسئل صلى الله عليه وسلم عن قول الله تعالى « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ما هذا الشرح ؟ ! فقال : « هو الاتسعة » ، إن النور إذا قذف في القلب ؛ اتسع له الصدر وانشرح .

وقال صلى الله عليه وسلم لابن عباس « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » وقال علي رضي الله عنه « ما عندنا شيء أسره النبي صلى الله عليه وسلم إلينا ، إلا أن يؤتي الله تعالى عبداً فهماً في كتابه ، وليس هذا بالتعلم » . وقيل في تفسير قوله تعالى « يؤتي الحكمة من يشاء » إنه الفهم في كتاب الله تعالى . وقال تعالى : « ففهمناها سليمان » خص ما انكشف باسم الفهم . وكان أبو الدرداء يقول :

المؤمن من ينظر بنور الله من وراء سر رقيق ، والله إنه للحق يقذفه الله تعالى في قلوبهم ، ويجريه على ألسنتهم . وقال بعض السلف : ظن المؤمن كهاته . وقال صلى الله عليه وسلم : اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه ينظر بنور الله تعالى . وإليه يشير قوله تعالى : « إن في ذلك لآيات للمتوسمين » وقوله تعالى : « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « العلم علمان . فعلم باطن في القلب ، فذلك هو العلم النافع » . وسئل بعض العلماء عن العلم الباطن ما هو ، فقال : هو سر من أسرار الله تعالى ، يقذفه الله تعالى في قلوب أحبائه ، لم يطلع عليه ملكاً ولا بشراً .

وقد قال صلى الله عليه وسلم : « إن من أمتي محدثين ، ومعلمين ، ومكلمين وإن عمر منهم » وقرأ ابن عباس رضي الله عنهما « وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي ولا محدث » يعني الصديقين . والمحدث هو الملهم ، والملمهم هو الذي انكشف له في باطن قلبه من جهة الداخل ، لا من جهة المحسوسات الخارجة ، والقرآن مصرح بأن التقوى مفتاح الهداية والكشف ، وذلك علم من غير تعلم . وقال الله تعالى : « وما خلق الله في السماوات والأرض لآيات لقوم يتقون » خصصها بهم . وقال تعالى : « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » .

وكان أبو يزيد وغيره يقول : ليس العالم الذي يعلم من كتاب . فإذا نسي ما حفظه صار جاهلاً ، إنما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أي وقت شاء ، بلا حفظ ولا درس . وهذا هو العلم الرباني ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدننا علماً » مع أن كل علم من لدنه ، ولكن بعضها بوسائط تعليم الخلق ، فلا يسمى ذلك علماً لدنياً . بل اللئى الذى يفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .

فهذه شواهد النقل : ولو جمع كل ما ورد فيه من الآيات ، والأخبار والآثار لخرج عن الحصر .

وأما مشاهدة ذلك بالتجارب ، فذلك أيضاً خارج عن الحصر ، وظهر ذلك على الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم .

قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لعائشة رضي الله عنها عند موته : إنما

هما أخواك وأختاك . وكانت زوجته حاملاً فولدت بنتاً . فكان قد عرف قبل الولادة أنها بنت .

وقال عمر رضي الله عنه في أثناء خطبته : يا ساريةُ الجبلِ الجبلِ ، إذ انكشف له أن العدو قد أشرف عليه ، فحذره لمعرفة ذلك . ثم بلوغ صوته إليه من جملة الكرامات العظيمة .

وعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال : دخلت على عثمان رضي الله عنه ، وكنت قد لقيت امرأة في طريقى ، فنظرت إليها شذراً وتأملت محاسنها ، فقال عثمان رضي الله عنه : لما دخلت : يدخل على أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه ، أما علمت أن زنا العينين النظر ؟ ! لتوبن أو لأعزرنك ! !
فقلت : أوحى بعد النبي ؟ فقال : لا ، ولكن بصيرة وبرهان ، وفراصة صادقة .

وعن أبي سعيد الخراز قال : دخلت المسجد الحرام ، فرأيت فقيراً عليه خرقتان ، فقلت في نفسي : هذا وأشباهه كَلَّ على الناس ، فناداني وقال : والله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه . فاستغفرت الله في سرى ، فناداني وقال : وهو الذى يقبل التوبة من عباده ، ثم غاب عني ولم أره .

وقال زكريا بن داود : دخل أبو العباس بن مسروق ، على أبي الفضل الهاشمي ، وهو عليل : وكان ذا عيال ، ولم يعرف له سبب يعيش به ، قال : فلما قمت قلت في نفسي : من أين يأكل هذا الرجل ؟ ! ، قال : فصاح بي يا أبا العباس رُدَّ هذه التهمة الدنية ، فإن لله تعالى ألطافاً خفية .

وقال أحمد النقيب : دخلت على الشبلي ، فقال : مفتون يا أحمد ! !
فقلت : ما الخبر ؟ ! قال : كنت جالساً ، فجري بخاطري أنك بنجيل^(١) ، فقلت ما أنا بنجيل ، فعاد مني خاطري وقال : بل أنت بنجيل ، فقلت ما فُتِحَ اليوم على بشيء ، إلا دفعته إلى أول فقير يلقاني . قال : فما استمَّ الخاطر ، حتى دخل على صاحب المؤنس الخادم ، ومعه خمسون ديناراً ، فقال : اجعلها في مصالحك . قال : فقامت فأخذتها وخرجت ، وإذا بفقير مكفوف بين يدي مزين يخلق

رأسه ، فتقدمت إليه ، وناولته الدنانير ، فقال : اعطها المزين ، فقلت : إن جعلتها كذا وكذا ، فقال : أو ليس قد قلنا لك : إنك بخيل !!! ، قال : فناولتها المزين ، فقال المزين : قد عقدنا لما جلس هذا الفقير بين أيدينا أن لا نأخذ عليه أجراً ، قال فرميت بها في دجلة ، وقلت ما أعزك أحد ، إلا أذله الله عز وجل .

وقال حمزة بن عبد الله العلوي : دخلت على أبي الخير التيناني ، واعتقدت في نفسي أن أسلم عليه ، ولا آكل من داره طعاماً ، فلما خرجت من عنده ، إذا به قد لحقني ، وقد حمل طبقاً فيه طعام ، وقال : يا فتى كُـلْ فقد خرجت الساعة من اعتقادك . وكان أبو الخير التيناني هذا مشهوراً بالكرامات .

وقال إبراهيم الرقي : قصدته مسلماً عليه ، فحضرت صلاة المغرب ، فلم يكذب يقرأ الفاتحة مستوياً ، فقلت في نفسي ضاعت سقرتي ، فلما سلم خرجت إلى الطهارة ، فقصدني سبع ، فعدت إلى أبي الخير ، وقلت : قصدني سبع ، فخرج وصاح به وقال : ألم أقل لك لا تتعرض لضيفاني ، فتنحى الأسد ، فتطهرت ، فلما رجعت قال لي : اشتغلت بتقويم الظاهر ، فختم الأسد ، واشتغلنا بتقويم الباطن ، فخافنا الأسد .

وما حكى من تفرس المشايخ ، وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم ، يخرج عن الحصر ، بل ما حكى عنهم من مشاهدة الحضر عليه السلام ، والسؤال منه سماع صوت الهاتف ، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر .

والحكاية لا تنفع الجاحد ، ما لم يشاهد ذلك من نفسه ، ومن أنكر الأصل أنكر التفصيل .

والدليل القاطع الذي لا يقدر أحد على جحده أمران :

أحدهما : عجائب الرؤيا الصادقة ، فإنه ينكشف بها الغيب ، وإذا جاز ذلك في النوم ، فلا يستحيل أيضاً في اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس ، وعدم اشتغالها بالمحسوسات ، فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر ؛ لاشتغاله بنفسه .

الثاني : إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمور في المستقبل ، كما اشتمل

عليه القرآن ، وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، جاز لغيره ، إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الأمور ، وشغل بإصلاح الخلق ، فلا يستحيل أن يكون في الوجود ، شخص مكاشف بالحقائق ، ولا يشتغل بإصلاح الخلق ، وهذا لا يسمى نبياً ، بل يسمى ولياً .

فن آمن بالأنبياء وصدق بالرويا الصحيحة لزمه لا محالة أن يقر بأن القلب له بابان :

باب إلى خارج ، وهو الحواس .

وباب إلى الملكوت من داخل القلب ، وهو باب الإلهام والنفث في الروح ، والروح .

فإذا أقر بهما جميعاً ، لم يمكنه أن يحصر العلوم في التعلم ، ومباشرة الأسباب المألوفة ؛ بل يجوز أن تكون المجاهدة سبيلاً إليه [.

• • •

ولم يشأ الغزالي أن يغفل أمر الحجاب الذي ذكر أنه يحول بين القلب وبين اللوح المحفوظ ، وأنه : تارة يزال بالاكتساب ، وأخرى بهبوب رياح الألفاف ، فعقد له فصلاً خاصاً في الإحياء جاء فيه ^(١) :

[اعلم أن محل العلم هو القلب ، أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح ، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء ، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات ، كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونات : فكما أن للمتلون صورة ، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل بها ، كذلك لكل معلوم حقيقة ، ولتلك الحقيقة صورة ، تنطبع في مرآة القلب ، وتتضح بها . وكما أن المرآة غير ، وصور الأشخاص غير ، وحصول مثالها في المرآة غير ، فكذلك ههنا ثلاثة أمور :

١ - القلب .

٢ - حقائق الأشياء .

٣ - حصول نفس الحقائق وحضورها فيه .

فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحل مثال حقائق الأشياء . والمعلوم عبارة

عن حقائق الأشياء . والعلم عبارة عن حصول المثال في مرآة القلب .
وكما أن القبض مثلاً يستدعى قابضاً كاليد ، ومقبوضاً كالسيف ، ووصولا
بين السيف واليد ، ويسمى قبضاً . فكذلك وصول مثال العلوم إلى القلب ،
يسمى علماً ، وقد كانت الحقيقة موجودة ، والقلب موجوداً ، كما أن السيف
موجود ، واليد موجودة ، ولم يكن اسم القبض والأخذ حاصلًا ، لعدم وقوع السيف
في اليد . نعم القبض عبارة عن وصول السيف بعينه في اليد ، والمعلوم بعينه
لا يحصل في القلب ، فن علم النار لم تحصل عين النار في قلبه ؛ ولكن الحاصل
حدها وحقيقتها المطابقة لصورتها ، فتشبهه بالمرآة أولى ؛ لأن عين الإنسان لا تحصل
في المرآة ، وإنما يحصل مثال مطابق له ، وكذا حصول مثال مطابق للحقيقة
المعلوم في القلب يسمى علماً .

وكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصور لخسة أمور :
الأول : نقصان صورتها كجواهر الحديد ، قبل أن يدور ، ويشكل
ويصقل .

الثاني : نجاسته وصدته وكدورته ، وإن كان تام الشكل .
الثالث : لكونه معلولا به عن جهة الصورة إلى غيرها ، كما إذا كانت
الصورة وراء المرآة .

الرابع : لحجاب مرسل بين المرآة والصورة .
الخامس : للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة ، حتى يتعذر بسببه
أن يحاذي بها شطر الصورة وجهتها .

فكذلك القلب مرآة مستعدة ، لأن يتجلى فيها حقيقة الحق في الأمور
كلها ، وإنما خلت القلوب عن العلوم التي خلت عنها لهذه الأسباب الخمسة :
١ - نقصان في ذاته ، كقلب الصبي ، فإنه لا يتجلى له المعلومات لنقصانه .

٢ - لكدورة المعاصي والنجاست ، الذي يتراكم على وجه القلب من كثرة
الشهوات ؛ فإن ذلك يمنع صفاء القلب وجلاله ، فيمتنع ظهور الحق فيه لظلمته
وتراكمه ، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « من قارف ذنباً فارق عقله
لا يعود إليه أبداً » ، أى حصل في قلبه كدورة لا يزول أثرها ؛ إذ غايته أن يتبعه

بحسنة يحويه بها ، فلو جاء بالحسنة ولم تتقدم السيئة ، لازداد لا محالة إشراق القلب ؛ فلما تقدمت السيئة سقطت فائدة الحسنة . لكن عاد القلب إلى ما كان قبل السيئة ولم يزد بها نوراً ، فهذا خسران مبین ، ونقصان لا حيلة فيه ، فليست المرأة التي تتدنس ثم تمسح بالمصقلة ، كالتى تمسح بالمصقلة لزيادة جلالها من غير دنس سابق ، فالإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يحلو القلب ويصفيه ، ولذلك قال الله تعالى : « والذين جاهلوا فينا لهديهم سبلنا » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » .

٣- أن يكون معلولاً به عن جهة الحقيقة المطلوبة ؛ فإن قلب المطيع للصالح وإن كان صافياً ، فإنه ليس يتضح فيه جليلة الحق ؛ لأنه ليس يطلب الحق ، وليس يحاذياً بمرآته شطر المطلوب ، بل ربما يكون مستوعب الهم بتفصيل الطاعات البدنية ، أو بتهيئة أسباب المعيشة ، ولا يصرف فكره إلى التأمل في حضرة الربوبية ، والحقائق الخفية الإلهية ، فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه ، من دقائق آفات الأعمال ونفائس عيوب النفس ، إن كان متفكراً فيها ، أو مصالح المعيشة إن كان متفكراً فيها .

وإذا كان تقييد الهم بالأعمال الصالحة ، وتفصيل الطاعات ، مانعاً من انكشاف جليلة الحق ؛ فلا ظنك فيمن صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلاقتها ، فكيف لا يمنع عن الكشف الحقيقى .

٤- الحجاب . فإن المطيع القاهر لشهواته ، المتجرد الفكر فى حقيقة من الحقائق ، قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوباً عنه باعتقاد سبق إليه من الصبا على سبيل التقليد ، والقبول بحسن الظن ، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ؛ ويمنع من أن ينكشف فى قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد ، وهذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين ، والمتعصب للمذاهب ، بل أكثر الصالحين المفكرين فى ملكوت السموات والأرض ؛ لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية ، جمدت فى نفوسهم ، ورسخت فى قلوبهم ، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق .

٥ - الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب ؛ فإن طالب العلم ليس يمكنه أن يحصل العلم بالجهول ، إلا بالتذكر للعلوم التي تناسب مطلوبه ، حتى إذا تذكرها ، ورتبها في نفسه ، ترتيباً مخصوصاً^(١) ، يعرفه العلماء بطريق الاعتبار ؛ فعند ذلك يكون قد عثر على جهة المطلوب ، فتجلى حقيقة المطلوب لقلبه ؛ فإن العلوم المطلوبة التي ليست نظرية لا تقتصر إلا بشبكة العلوم الحاصلة ؛ بل كل علم لا يحصل إلا من علمين سابقين ، يأتلغان ويزدوجان على وجه مخصوص ، فيحصل من ازدواجهما علم ثالث ، على مثال ما يحصل التاج من ازدواج الفحل والأنثى .

ثم كما أن من أراد أن يستتج ومكة ، لم يمكن ذلك من حمار وبعير وإنسان ، بل من أصل مخصوص من الخيل : الذكر والأنثى . وذلك إذا وقع بينهما ازدواج مخصوص . فكنذك كل علم ، فله أصلان مخصوصان ، وبينهما طريق الازدواج ، يحصل من ازدواجهما العلم المستفاد المطلوب .

فالجهل بتلك الأصول ، وبكيفية الازدواج ، هو المانع من العلم .
ومثله ما ذكرناه من الجهل بالجهة التي الصورة فيها ، بل مثاله : أن يريد الإنسان أن يرى قفاه مثلاً في المرأة : فإنه إذا رفع المرأة بإزاء وجهه ، لم يكن قد حاذى بها شطر القفا ، فلا يظهر فيها للقفا . وإن رفعها وراء القفا وحاذاه ؛ كان قد عدل بالمرأة عن عينه ، فلا يرى المرأة ولا صورة القفا . فيحتاج إلى مرآة أخرى ينصبها وراء القفا ، وهذه في مقابلتها ، بحيث يبصرها ، ويرى مناسبة بين وضع المرأتين ، حتى تنطبق صورة القفا في المرأة المحاذية للقفا ، ثم تنطبق صورة هذه المرأة في المرأة الأخرى التي في مقابلة العين ، ثم تدرك العين صورة القفا .

فكنذك في اقتناص العلوم طرق عجيبة ، فيها ازورارات وتحريفات ، أعجب مما ذكرنا في المرأة ، يعز على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الحيلة في تلك الازورارات^(٢) .

(١) يعني بذلك الطريقة المنطقية كما صرح بذلك في معارج القياس ص ١٠٢ .

(٢) يؤخذ منه نظره إلى المنطق أهمية وصعوبة . وقد اطرحت النزاع الوثوق بعلم من لم يكن ملماً بالملأ دقاً ، بمسائل المنطق الرئيسية ، فقال في ص ٧ ج ١ من المستحسن :

فهذه هي الأسباب المانعة للقلوب ، من معرفة حقائق الأمور . وإلا فكل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ؛ لأنه أمر رباني شريف ، فارق سائر جواهر الموجودات ، بهذه الخاصية والشرف ، وإليه الإشارة بقوله عز وجل . « إنا عرضنا الأمانة . على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » .

إشارة إلى أن له خاصة تميز بها عن السموات والأرض والجبال ، بها صار مطبقاً لحمل أمانة الله تعالى . وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد . وقلب كل آدمي مستعد لحمل الأمانة ، ومطبق لها في الأصل ، ولكن يشبطه عن النهوض بأعبائها ، والوصول إلى تحقيقها : الأسباب التي ذكرناها . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم

= ونذكر في هذه المقدمة مدارك العقول ، وانحصارها في الحد والبرهان ؛ ونذكر شرط الحد الحقيقي ، وأقسامهما ، على منهاج أوجز بما ذكرناه في كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم » وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدمات الخاصة به ، بل هي مقدمة العلوم كلها . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً .

غير أن هذا التصريح أغضب كثيراً من العلماء ، خصوصاً ابن الصلاح . قال ابن السبكي في كتابه « رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب » :

« وأعلم أن الإمام حجة الإسلام أبا حامد الفزالي - سقى الله عهده - افتتح كتاب المستصحب بقواعد منطقية ، وقال : هذه مقدمة في العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً .

واختلف أهل العلم والذين بعده ، فذكر الشيخ أبو عمرو بن الصلاح ، أنه سمع الشيخ « الهادي بن يونس » يحكي عن الإمام « يوسف اللمشي » أنه كان ينكر هذا القول ويقول : فأبو بكر وعمر وعلان وعلان ، يعني أن أولئك السادة عظم حظوظهم من العلم واليقين ، ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأشباهها ، ثم ألقى ابن الصلاح بتحريم الاشتغال بالمنطق . وقال : هو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر ، وليس الاشتغال بعلمه وتعلمه ، بما أباحه الشرع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين ، والأئمة المجتهدين ، والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى بهم من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الملة وقادتها ، قد برأ الله الجميع من معرفة ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره .

وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية ، فن المنكرات المستبعدة . وليس بالأحكام الشرعية - وفق الحمد - افتقار إلى المنطق أصلاً ، وما يزعمه المنطق للمنطق ، في أمر الحد والبرهان ، قد أغنى الله عنها كل صحيح للنهن ، لا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد ارتست للشرية وخاض في بحر الحقائق والدقائق علمائها ، حيث لا منطق انتهى وتابعه غير واحد » اهـ .

نقلا عن نسخة خطية بمكتبة الأزهر رقم ٤٥٥ ؛ خصوصية ، وأوراق الكتاب غير مرقومة ، وهذا النص في الصحيفة الأخيرة من الملزمة الأولى .

« كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما أبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه » .
 وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم ،
 لنظروا إلى ملكوت السماء » إشارة إلى بعض هذه الأسباب التي هي الحجاب ،
 بين القلب وبين الملكوت . وإليه الإشارة بما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما
 قال : قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أين الله ؟ ! في الأرض أو في السماء ؟ !
 قال « في قلوب عباده المؤمنين » .

وفي الخبر قال الله تعالى « لم يسغى أرضى ولا سمائي ، وسغى قلب عبدى
 المؤمن ، اللين الوادع » .

وفي الخبر أنه قيل يا رسول الله ، من خير الناس ؟ ، فقال « كل مؤمن
 محموم القلب » فقيل ، وما محموم القلب ؟ ! فقال « هو التقي النقي ، الذي لا غش
 فيه ولا بنى ، ولا غدر ولا غل ولا حسد » . ولذلك قال عمر رضي الله عنه « رأى
 قلبي ربي » إذ كان قد رفع الحجاب بالتقوى ، ومن ارتفع الحجاب بينه وبين
 الله ، تجلى صورة الملك والملكوت في قلبه ، فيرى جنة عرض بعضها السموات
 والأرض ، أما جملتها فأكثر سعة من السموات والأرض ؛ لأن السموات والأرض
 عبارة عن عالم الملك والشهادة ، وهو إن كان واسع الأطراف متباعد الأكثاف ،
 فهو متناه على الجملة ، وأما عالم الملكوت ، وهي الأسرار الغائبة عن مشاهدة
 الأبصار ، المخصوصة بإدراك البصائر ، فلا نهاية له ، نعم الذي يلوح للقلب
 منه مقدار متناه ، ولكنه بالإضافة إلى نفسه وإلى علم الله لا نهاية له .

وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة واحدة ، تسمى الحضرة الربوبية ؛
 لأن الحضرة الربوبية ، محيطه بكل الموجودات ؛ إذ ليس في الوجود شيء سوى
 الله تعالى وأفعاله ؛ ومملكته وعبده من أفعاله .

فما يتجلى من ذلك للقلب هي الجنة بعينها عند قوم^(١) ، وهو سبب استحقاق

(١) انظر تعريفه الجنة ، واحباره إياها أنها ما يترأى للقلب ، فإذا ضمنت هذا إلى ما قاله في هذا
 الفصل نفسه ، من أن القلب هو « الطيف الربانية المدركة » ، الكائن المجرد ، فربما خرج منه أن الجنة أمر
 ليس الجوارح فيه نصيب . وقوله « المخصوصة بإدراك البصائر » واضح أيضاً في أن الجنة بما لا يدرك بالحواس -

الجنة عند أهل الحق ، ويكون سعة ملكه في الجنة ، بحسب سعة معرفته ، وبمقدار ما تجلى له من الله وصفاته وأفعاله .

وإنما مراد الطاعات وأعمال الجوارح كلها ، تصفية القلب وتركيبته وجلاءه ، قد أفلح من زكاها .

ومرادُ تركيبته ، حصول أنوار الإيمان فيه . أعني إشراق نور المعرفة ، وهو المراد بقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » ، ويقول « أفمن شرح الله صدره للإسلام ، فهو على نور من ربه ؟ ! » .

ولقد لفت نظري من هذه العبارة السابقة قوله « بل كل علم لا يحصل إلا من علمين سابقين » ، فهذه العبارة صريحة في أن تحصيل العلم — سواء في ذلك علم الأنبياء والأولياء ، وسواء في ذلك علم العلماء والحكماء — إنما يكون بواسطة الاستنباط والاستنتاج .

وبمثل ذلك صرح أيضاً في كتابه « معارج القدس »^(١) ، حيث قال « إن العلوم التي ليست ضرورية ، لا تحصل إلا بواسطة الحد الأوسط ، سواء في ذلك العلماء والأنبياء ؛ غاية ما هنالك أن هذا الحد الأوسط ، تارة يطلب ويشتاق إليه ، ويعمل كمال الحد في طلبه ؛ وتارة يحصل بالحدس دفعة واحدة » .

وهذا إن صبح بالنسبة للعلماء والحكماء فلن يصح — على مذهبه — بالنسبة للأنبياء والأولياء ، فإن الأنبياء يطلعون على اللوح المحفوظ ، فيرون فيه الحقائق ناصعة ، فليسوا بحاجة إذن إلى الاستنباط والاستنتاج . أليس يقول عنهم فيما مر : « لا يدرون من أين حصل لهم العلم ولا كيف حصل » فما لهم وللمنطق إذن ؟ !! وما لهم والاستنباط !!! .

وهل الرجل السوداني الذي يتزل عليه المطر شديداً قويا ، ويدرك ذلك بالمشاهدة والعيان ، يحتاج إلى ما يحتاج إليه المصري من إعمال العقل ومحاولة

= فاصل. ثم انظر إلى جملة الجنة خيمين :

إحسانها ، مشاهدة عالم الملك والملكوت ، مشاهدة قلبية .

والأخرى ، ما يكون هذا مقصداً له ، وهو الحظرة بقاء الله ، والتقرب منه ، قرباً بالرتبة والشرف ،

لا بالمكان والمسافة .

الاستنباط ؟ ! ضرورة بعده عن مواقع الأمطار ، فيضطر إلى أن يقول :

١ - إن النيل سريع متدفق ، وإنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين .

٢ - وهذا راجع إلى كثرة المياه .

إذن فلا بد أن يكون مطر السودان شديداً كثيراً .

كذلك النبي أو الوالي الذى يطلع على اللوح المحفوظ ، فيدرك فيه مثلاً أن العالم محدث ، فهل تكون به حاجة إلى أن يروح فيفتش في هذا العالم لي شاهد :

١ - أنه متغير من حال إلى حال .

٢ - وإلى أن يقدح زناد فكره ليدرك أن المتغير من حال إلى حال محدث .

ثم يقول : يلزم من ذلك أن العالم محدث .

نعم لا حاجة إلى ذلك وإلا كان مثله مثل السودانى الذى يدرك بالمشاهدة أن المطر شديد قوى ، ثم يهمل تلك المشاهدة ، ويكلف نفسه الرحلة إلى الأراضى المصرية ؛ ليرى أن النيل سريع متدفق ، وأنه يحمل معه كميات كبيرة من الغرين ؛ فيقول يلزم من ذلك أن يكون المطر في السودان شديداً كثيراً .

وهذا عمل فيه جانب كبير من العبث من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإنه إهمال للجانب الأقوى ، وجرى وراء الجانب الأضعف .

ولعل مما يخفف من حدة هذا الاعتراض ما ذكره الغزالى فى معارج القدس^(١) قائلاً :

[فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس ، مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وكما الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حلساً فى كل شيء ، فيرتسم فيه الصورة التى فى العقل الفعال ، إما : دفعة ، وإما قريباً من دفعة ، ارتساماً لا تقليدياً ، بل يقينياً مع الحدود العسطة ، والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة] .

فالغزالى لا يكتفى فى معارف الأنبياء ، بأن يدركوا مجرد الصور التى تنطبع فى نفوسهم ، إذ يجوز أن تكون تلك الصور خواطر مشوشة ، وخيالات فاسدة ، فلا بد مع ذلك أن يكونوا مزودين بالدلائل الواضحة ، والبراهين القاطعة .

ولعل هذا هو السبب في اعتبار الغزالي الجهل بالمنطق ، بعض الحجاب الذي يحول بين الأنبياء والأولياء ، وبين اللوح المحفوظ .

• • •

ولعل مما يخطر بالبال في هذا المقام هذا السؤال : هل الكشف الصوفي في نظر الغزالي طريق لمسائل ما وراء الطبيعة وحدها ؟ ! أم هو طريق للمسائل الأخرى أيضاً ؟

الواقع أن الغزالي — كما سبق القول — كان معنياً بمسائل ما وراء الطبيعة فقط ، وبعد البحث لم يطمئن إلى طريق يوصل إليها ، سوى الكشف ، حتى العقل نفسه لم يرضه طريقاً لها ، وإن رضيه طريقاً للحقائق الأخرى .

فالذي للغزالي بصدد هذا ، هو النص على أن الطريق الوحيد لمسائل ما وراء الطبيعة هو الكشف ، والنص على أن العقل ثقة فيما عدا ما وراء الطبيعة . أما أن الكشف الصوفي يصلح لما عدا ما وراء الطبيعة ، فهذا ما ليس للغزالي فيه نص .

غير أنني أستطيع أن أستنبط رأيه في هذه المسألة استنباطاً ، إذ قد قرر في كتابه « الإحياء » أن للعقل طاقة محدودة ، تجعله لا يتسع لكل شيء ، فمن وجّه عنايته مثلاً لعلوم الدنيا ، قلّ حظه من علوم الآخرة ، ومن وجّه عنايته إلى علوم الآخرة ، قلّ حظه من علوم الدنيا ، ولا يستطيع أن يضطلع بصنفي العلوم إلا عقل مؤيد بالوحي والإلهام ، معد لإرشاد الناس وإصلاحهم . كعقل الأنبياء .

قال (١) :

[والعلوم العاقية تنقسم إلى دنيوية وأخروية . فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم ، وسائر الحرف والصناعات ، والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال ، والعلم بالله تعالى وصفاته وأفعاله . وهما علمان متباينان : أعني أن من صرف عنايته إلى أحدهما حتى تعمق فيه ، قصرت بصيرته عن الآخر على الأكثر

(١) ص ٢١ ج ٨ « الإحياء » .

ولذلك ترى الأكياس في أمور الدنيا وفي علم الطب والحساب والهندسة والفلسفة ، جهالا في أكثر علوم الآخرة ، لأن قوة العقل لا تنى بالأمرين جميعاً في الغالب ، فيكون أحدهما يمانعاً من الكمال في الثاني . . .

فالجمع بين كمال الاستبصار في مصالح الدنيا والدين ، لا يكاد يتيسر إلا لمن رسخه الله لتدبير عباده في معاشهم ومعادهم ، وهم الأنبياء المؤيدون بروح القدس ، المستمدون من [القوة الإلهية ، التي تتسع لجميع الأمور ولا تضيق بها] .

هذا ما يقوله الغزالي ، ومعروف على رأيه أيضاً ، أن الأنبياء يتلقون معارفهم بطريق الكشف لا بطريق الاستنباط ، فيكون الكشف إذن وسيلة لإدراك الحقيقة من أى نوع .

الفصل الثاني جوهر الحقيقة عند الغزالي

وجود الإله :

يرى الغزالي : أن لهذا العالم موجداً ، واجب الوجود ، ويستدل على وجوده قائلًا (١) :

[فإن قيل : فما الدليل على أن في الوجود موجداً ، واجب الوجود ، يتعلق الكل به ، ولا يتعلق وجوده بغيره ؛ فيكون منتهى الموجودات ، ومن عنده نيل الطلبات ؟ ؟]

قلنا : لأن الموجود ، إما أن يكون واجب الوجود ، أو ممكن الوجود . ويمكن الوجود ، لا بد أن يتعلق بغيره ، وجوداً ودواماً ، والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود [.

ثبت إذن عند الغزالي وجود واجب الوجود . وواجب الوجود هو الذي لا يتعلق وجوده بغيره ، ولا يحتاج في شيء إلى ما عداه ، بل يحتاج إليه كل ما عداه (٢) . هذا هو الطريق الذي سلكه الغزالي لإثبات واجب الوجود ، في كتبه المضمون بها على غير أهلها ، وواضح أنه قد عول فيه على النظر في نفس الوجود . وواضح أيضاً أنه عظيم الشبه بمسلك ابن سينا في النجاة حيث يقول (٣) :

[لا شك أن ههنا وجوداً ، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن . فإن كان واجباً ، فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ، فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . . . إلخ] .
ويعلق في الإشارات على هذا المسلك فيقول (٤) :

(١) معارج القلس ص ١٩١ .

(٢) معارج القلس ص ١٨٩ .

(٣) ص ٢٨٢ .

(٤) ص ١٤٦ طبعة لينن .

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووجدانيته وبراءته عن الصمات ^(١) إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشرف : أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي « سريهم آياتنا في الآفاق ، وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : هذا حكم لقوم . ثم يقول « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه [هذا هو الغزالي الفيلسوف ، أو الشبيه بالفلاسفة .

أما الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة ، فيقول في إثبات الواجب ^(٢) [وجوده — تعالى وتقدس — برهانه أنا نقول : كل حادث فله حلوته سبب والعالم حادث . فيلزم منه أن له سبباً .

ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى . ونعني بكل موجود سوى الله تعالى ، الأجسام كلها وأعراضها .

شرح ذلك بالتفصيل : أنا لا نشك في أصل الوجود ، ثم نعلم أن كل موجود ، فإما متحيز أو غير متحيز ، وإن كل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف ، فنسميه جوهرًا فرداً ، وإن ائتلف إلى غيره ، سميناه جسماً .

وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به . ونسميه الأعراض ، أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشاهدة ، ولا يلتفت إلى من يتنازع في الأعراض ، وإن طال فيها صياحه ، وأخذ يلتبس منك دليلاً عليه ؛ فإن

(١) في نسخة « الصمات » .

(٢) ص ١٢ طبع الخانجي .

شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه ، إن لم يكن موجوداً ، فكيف نشتغل بالجابواب عنه ، والإصغاء إليه ؟ ! وإن كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع ، إذ كان جسماً موجوداً من قبل ، ولم يكن التنازع موجوداً .

فقد عرفت أن الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة ، فأما موجود ليس بجسم ولا جوهر متحيز ، ولا عرض فيه ، فلا يدرك بالحس ، ونحن ندعى وجوده . وندعى أن العالم موجود به وبقدرته ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحس .

والدليل ما ذكرناه فلنرجع إلى تحقيقه ، فقد جمعنا فيه أصليين ، فعمل الخصم ينكرهما ، فنقول له : في أي الأصليين تنازع ؟ !

فإن قال : إنما أنازع في قولك : إن كل حادث فله سبب ؛ فمن أين عرفت هذا ؟ !

فنقول : إن هذا الأصل يجب الإقرار به ، فإنه أولى ضروري في العقل . ومن يتوقف فيه ، فإنما يتوقف ؛ لأنه ربما لا ينكشف له ما نريده بلفظ « الحادث » ولفظ « السبب » وإذا فهمهما صدق عقله بالضرورة ، بأن لكل حادث سبباً .

فإننا نغني بالحادث ما كان معلوماً ، ثم صار موجوداً ، فنقول : وجوده قبل أن يوجد ، كان محالاً أو ممكناً ؟ ! ، وباطل أن يكون محالاً ؛ لأن المحال لا يوجد قط ، وإن كان ممكناً ، فلما نغني بالممكن ، إلما يجوز أن يوجد ، ويجوز أن لا يوجد .

ولكن لم يكن موجوداً ، لأنه ليس يجب وجوده لذاته ، إذ لو وجد وجوده لذاته ، لكان واجباً ، لا ممكناً ، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم ، حتى يتبدل العدم بالوجود . فإذا كان استمرار علمه ، من حيث إنه لا مرجح للوجود على العدم ، فما لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح .

والحاصل : أن المعلوم المستمر العدم ، لا يتبدل علمه بالوجود ، ما لم يتحقق أمر من الأمور ، يرجح جانب الوجود على استمرار العدم . وهذا إذا حصل في الذهن معنى لفظه ، كان العقل مضطراً إلى التصديق به .

فهذا بيان إثبات هذا الأصل ، وهو على التحقيق شرح للفظ « الحادث »
و « السبب » لا إقامة دليل عليه .

فإن قيل : لم تتكرونا على من ينازع في الأصل الثاني ؟ ! وهو قولكم :
إن العالم حادث .

فنقول : إن هذا الأصل ليس بأولى في العقل ، بل تثبته ببرهان منظوم من
أصليين آخرين ، هو أنا نقول : إذا قلنا : إن العالم حادث ، أردنا بالعالم الآن ،
الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث . وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .

ففي أي الأصليين النزاع ؟ ؟

فإن قيل : لم قيل : إن كل جسم أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟ !

قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

فإن قيل : ادعيتم وجودهما ، ثم حدوثهما ، فلا نسلم الوجود ، ولا الحدوث .

قلنا : هذا سؤال ، قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام ، وليس يستحق
هذا التطويل ، فإنه لا يصدر قط من مسترشد ؛ إذ لا يترتب عاقل قط ،
في ثبوت الأعراض في ذاته ، من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ، وسائر
الأحوال ، ولا في حدوثها ؛ فكذلك إذا نظرنا إلى أجسام العالم ، لم نترتب في تبدل
الأحوال عليها ، بأن تلك التبدلات حادثة .

وإن صدر من خصم معاند ، فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم
معتقد لما نقوله ، فهو فرض محال ، إن كان الخصم عاقلاً ، بل الخصم في حدوث
العالم ، الفلاسفة ، وهم مصرحون بأن أجسام العالم ، تنقسم : إلى السموات ،
وهي متحركة على الدوام ، وآحاد حركاتها حادثة ، ولكنها دائمة متلاحقة ، على
الاتصال أزلاً وأبداً .

ولمّا العناصر الأربعة ، التي يحويها مقر فلك القمر ، وهي مشتركة في
مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة ، والصور والأعراض حادثة
متعاقبة عليها أزلاً وأبداً .

وأن^(١) الماء ينقلب بالحرارة هواء ، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقية العناصر .

وأنها تمتزج امتزاجات حادثة ، فتكون منها المعادن والنبات والحيوان ، فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة أبداً ، ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة أبداً .

وإنما ينازعون في قولنا : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فلا معنى للإطنباب في هذا الأصل ، ولكننا لإقامة الرسم^(٢) نقول : الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان .

أما الحركة ، فحادثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض ، ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازه بالضرورة ؛ وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً ، وكان معدماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ؛ لأن القديم لا يتعلم ؛ كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى .

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم ؛ قلنا : إنا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك ، أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أنا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك ، صدق قولنا ، إن كان الجوهر باقياً ساكناً ؛ فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر ، لكان تقيها نفي عين الجوهر . وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون وتقيها .

وعلى الحملة فتكلف الدليل على الواضحات ، يزيدنها غموضاً ، ولا يفيدنها وضوحاً .

فإن قيل : فم عرفتم أنها حادثة ؟ ! فلعلها كانت كامنة فظهرت . قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود ، لأبطلنا القول بالكمون والظهور ، في الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يبطل مقصودنا ، فلا نشغل به .

بل نقول : الجوهر لا يخلو عن كون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان ،

(١) مطوف على قوله « بأن أجسام العالم تنقسم » .

(٢) لى اتباع الطريق المرسوم .

فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

فإن قيل : فلعلمها انتقلت إليه من موضع آخر ، فم عرف بطلان القول :
بانتقال الأعراض ؟ ؟

قلنا : قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة ، لا تطول بنقلها ونقضها في الكتاب ، ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ، أن نين أن تجويز ذلك ، لا يتسع له عقل من لم يذهل عن فهم حقيقة العرض ، وحقيقة الانتقال . ومن فهم حقيقة العرض ، تحقق استحالة الانتقال فيه .

وبيانه : أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيز إلى حيز ، وذلك يثبت في العقل ، بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيز ، وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائداً على ذات الجوهر ، ثم علم أن العرض لا بد له من محل ، كما لا بد للجوهر من حيز ؛ فتخيل أن إضافة العرض إلى المحل كإضافة الجوهر إلى الحيز ، فيسبق منه إلى الوهم ، إمكان الانتقال عنه . كما في الجوهر .

ولو كانت هذه المقايضة صحيحة ، لكان اختصاص العرض بالمحل ، كوناً زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاص الجوهر بالحيز ، كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ؛ ولصار يقوم بالعرض عرض ، ثم يفتقر قيام العرض بالعرض ، إلى اختصاص آخر ، يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسل ، ويؤدي إلى أن لا يوجد عرض واحد ، ما لم توجد أعراض لا نهاية لها .

فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز ، في كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر .

فنه يتبين الغلط في توهم الانتقال . والسر فيه أن المحل وإن كان لازماً للعرض ، كما أن الحيز لازم للجوهر ؛ ولكن بين اللازمين فرق . إذ رب لازم ذاتي للشيء ، ورب لازم ليس بذاتي للشيء ؛ وأعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء ، فإن بطل في الوجود بطل به وجود الشيء ، وإن بطل في العقل ، بطل وجود العلم به في العقل . والحيز ليس ذاتياً للجوهر ؛ فإننا نعلم الجسم والجوهر أولاً ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيز ، أهو أمر ثابت ؟ ؟ ، أم هو أمر موهوم ؟ ؟ .

وتتوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، ونترك الجسم بالحس في المشاهدة ، من غير دليل ، فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ، ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله ، بطلان جسم زيد . وليس كذلك طول زيد مثلاً ، لأنه عرض في زيد لا نعقله في نفسه ، دون زيد ، بل نعقل زيداً الطويل ، فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد ، بطلان طول زيد ، فليس لطول زيد قوام في الوجود وفي العقل ، دون زيد ؛ فاختصاصه بزيد ذاتي له ، أي هو لذاته ، لا لمعنى رائد عليه ؛ هو اختصاص ، فإن بطل ذلك الاختصاص ، بطلت ذاته ، والانتقال يبطل الاختصاص ، فتبطل ذاته ، إذ ليس اختصاصه بزيد ، زائداً على ذاته ؛ أعني ذات العرض ، بخلاف اختصاص الجوهر بالجيز ، فإنه زائد عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ، ما يبطل ذاته . ورجع الكلام إلى أن الانتقال ، يبطل الاختصاص بالمحل . فإن كان الاختصاص زائداً على الذات ، لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائداً ، يبطل بطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أن اختصاص العرض بمحله ، لم يكن زائداً على ذات العرض ، كاختصاص الجوهر بجيزه ؛ وذلك لما ذكرناه : من أن الجوهر عقل وحده ، وعقل الحيز به ، لا الجوهر عقل بالخيز . وأما العرض فإنه عقل بالجوهر لا بنفسه ، فذات العرض كونه للجوهر المعين ، وليس له ذات سواه . فإذا قدرنا مفارقة لذلك الجوهر المعين ، فقد قدر عدم ذاته . وإنما فرضنا الكلام في الطول ، لتفهيم المقصود ، فإنه وإن لم يكن عرضاً ، ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة ؛ ولكنه مقرب لغرضنا إلى التفهم ؛ فإذا فهم فلنتقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التدقيق والتحقيق ، وإن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز ، ولكن افتقر إليه ؛ لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف .

فقد فرغنا من إثبات أحد الأصلين ، وهو أن العالم لا يخلو عن الحوادث ، فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون . وهما حادثان ، وليسا بمتقلين ، مع أن الإطتاب ليس في مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم ، لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

فإن قيل : فقد بقى الأصل الثانى ، وهو قولكم : إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟ !

قلنا : لأن العالم لو كان قديماً ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ لثبتت حوادث لا أول لها ؛ ولتزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأن كل ما يقضى إلى المحال فهو محال ، ونحن نبين أنه يلزم عليه ثلاث محالات : الأول : أن ذلك لو ثبت ، لكان قد انقضى ما لا نهاية له ، ووقع الفراغ منه وانتهى ، ولا فرق بين قولنا : انقضى ، ولا بين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تنهى ، فيلزم أن يقال : قد تنهى ما لا يتناهى . ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى ، وأن ينتهى وينقضى ما لا يتناهى .

الثانى : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية ، فهي : إما شفع ، وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع ووتر معاً .

وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمنقضى إليها محال ؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع ووتر ؛ فإن الشفع هو الذى ينقسم إلى متساويين كالعشرة مثلاً ، والوتر هو الذى لا ينقسم إلى متساويين كالتسعة ؛ وكل عدد مركب من آحاد ، فإما أن ينقسم بمتساويين ، أو لا ينقسم بمتساويين . فإما أن يتصف بالانقسام ، وعدم الانقسام ؛ أو ينفك عنهما جميعاً ، فهو محال .

وباطل أن يكون شفعاً ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وترّاً ؛ لأنه يعوزه واحد ، فإذا انضاف إليه واحد ، صار وترّاً . فكيف أعوز الذى لا يتناهى ، واحد ؟ ! ومحال أن يكون وترّاً ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، فيبقى وترّاً ؛ لأنه يعوزه ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذى لا يتناهى واحد ؟ !

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عددان ، كل واحد لا يتناهى ؛ ثم إن أحدهما أقل من الآخر ؛ ومحال أن يكون ما لا يتناهى ، أقل مما لا يتناهى ؛ لأن الأقل هو الذى يعوزه شيء ، لو أضيف إليه لصار متساوياً . وما لا يتناهى كيف يعوزه شيء ؟ ! ! !

وبيانه : أن « زحل » عندهم يدور فى كل ثلاثين سنة ، دورة واحدة . والشمس فى كل سنة دورة واحدة ، فيكون عدد دورات « زحل » مثل ثلث عشر دورات الشمس ، إذ الشمس تدور فى كل ثلاثين سنة ، ثلاثين دورة ،

و « زحل » يدور دورة واحدة . والواحد من الثلاثين ثلث عشر .
 ثم دورات « زحل » لانهائية لها ، وهي أقل من دورات الشمس ، إذ يُعلم
 ضرورة ، أن ثلث عشر الشيء ، أقل من الشيء .
 والقمر يدور في السنة ، اثنتى عشرة مرة ، فيكون عدد دورات الشمس ،
 مثل نصف سدس دورات القمر .

وكل واحد لا نهاية له ، وبعضه أقل من بعض . وذلك من المحال البين .
 فإن قيل : مقلورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها ، وكذا معلوماته ؛
 والمعلومات أكثر من المقلورات ، إذ ذات القديم تعالى وصفاته معلوم له ،
 وكذا الموجود المستدر الوجود ، وليس شيء من ذلك مقلوراً .

قلنا : نحن إذا قلنا : لا نهاية لمقلوراتنا ، لم نرد به ما نريد بقولنا : لا نهاية
 لمعلوماتنا ، بل نريد به أن الله تعالى صفة يعبر عنها بالقلورة ، يتأتى بها الإيجاد ؛
 وهذا « التأتى » لا ينعدم قط .

وليس تحت قولنا : هذا « التأتى » لا ينعدم ، إثبات أشياء ، فضلاً عن
 أنها توصف بأنها متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإنما يقع هذا الغلط ، لمن ينظر في
 المعانى من الألفاظ ، فيرى توازن لفظ « المعلومات » و « المقلورات » من حيث
 التصريف في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحد ، هيات !! ، لا مناسبة بينهما
 ألبتة .

ثم تحت قولنا : المعلومات لانهائية لها ، أيضاً سريخالف السابق منه إلى
 الفهم ؛ إذ السابق منه إلى الفهم ، إثبات أشياء تسمى معلومات لانهائية لها ، وهو
 محال ، بل الأشياء هي الموجودات ، وهي متناهية ، ولكن بيان ذلك يستدعى
 تطويلاً .

وقد اندفع الإشكال ، بالكشف عن معنى نفي النهاية عن المقلورات .
 فالنظر في الطرف الثانى وهو المعلومات مستغنى عنه في دفع الإلزام .
 فقد بانت صحة هذا الأصل ، وعند هذا يعلم وجرد الصانع ، إذ بان القياس
 الذى ذكرناه ، وهو قولنا :

« إن العالم حادث ، وكل حادث فله سبب ، فالعالم له سبب » .

وقد أثبت الغزالي بعد ذلك أن هذا السبب قديم باق . . . إلى آخر صفات الألوهية [.

لو رحت تقرأ هذا المبحث في كتب الكلام عند غير الغزالي ، لم تجد كبير فرق ، استمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد^(١) :

[باب القول في حدث العالم :

اعلموا أرشدكم الله : أن الموحدين تواطؤوا على عبارات في أغراضهم ، ابتغاء منهم بلجم المعاني الكثيرة ، في العبارات الوجيزة .

فما يستعملونه ، وهو منطوق به لغة وشرعاً ، العالم ، وهو كل موجود سوى الله تعالى ، وصفة ذاته .

ثم العالم جواهر وأعراض :

فالجوهر هو المتحيز ، وكل حجم متحيز .

والعرض هو المعنى القائم بالجوهر ، كالألوان ، والطعوم ، والروائح ، والحياة ، والموت ، والعلوم والإرادات والقدر ، القائمة بالجوهر .

وبما يطلقونه ، الأكوان ؛ وهي الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق . ويجمعها ما يخص الجوهر بمكان ، أو تقدير مكان .

والجسم في اصطلاح الموحدين . المتألف ؛ فإذا تألف جوهران ، كانا جسماً ؛ إذ كل واحد مؤلف مع الثاني .

ثم حدث الجواهر ينبنى على أصول . منها :

إثبات الأعراض .

ومنها إثبات حدثها .

ومنها إثبات استحالة تعري الجواهر ، عن الأعراض .

ومنها إثبات استحالة حوادث لا أول لها .

فإذا ثبتت هذه الأصول ، ترتب عليها : أن الجواهر لا تسبق الحوادث .

وما لا يسبق الحادث حادث .

فأما الأصل الأول ، فقد أنكرته طوائف من الملاحدة ، وهو إثبات الأعراض ، وزعموا : أن لا موجود إلا الجواهر .

والدليل على إثبات الأعراض : أنا إذا رأينا جوهرًا ساكنًا ، ثم رأيناه متحركًا ، مختصًا بالجهة التي انتقل إليها ، مفارقًا للتي انتقل عنها ؛ فعلى اضطرار نعلم : أن اختصاصه بجهته من الممكنات ، وليس من الواجبات ، إذ لا يستحيل تقدير بقاء الجوهر في الجهة الأولى . والحكم الجائر ثبوته ، والجائر انتفاؤه ، إذا تخصص بالثبوت ، بدلا عن الانتفاء المجزئ ، افتقر إلى مقتضى يقتضى له الاختصاص بالثبوت ، وذلك معلوم أيضا على البديهية .

فإذا تقرر ذلك لم يخل المقتضى : من أن يكون نفس الجوهر ، أو زائداً عليه . وباطل أن يكون المقتضى نفس الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لاختص بالجهة التي فرضنا الكلام فيها ، ما دامت نفسه ، ولاستحال عليه الزوال عنها ، والانتقال إلى غيرها .

ثبت أن المقتضى زائد على الجوهر . ثم الزائد عليه يستحيل أن يكون علما ؛ إذ لا فرق بين نقي المقتضى ، وبين تقدير مقتضى مني . فإذا صح كون المقتضى ثابتاً ، زائداً على الجوهر ، لم يخل من أن يكون : مثلاً له ، أو خلافاً .

ويبطل أن يكون مثلاً له ، فإن مثل الجوهر جوهر ، ولو اقتضى جوهر اختصاصاً لجوهر غيره بجهة ، لاستحال اختصاصه بتلك الجهة ، مع تقدير انتفاء الجوهر الذي قدر مقتضياً ، وليس الأمر كذلك .

ثم ليس أحد الجوهرين بأن يكون مقتضياً اختصاصاً ، أولى من الثاني . فإذا ثبت أن المقتضى ، الزائد على الجوهر ، وتقرر أنه خلافه ، لم يخل من أن يكون فاعلاً مختاراً ، أو معنى موجباً .

فإن كان معنى موجباً ، تعين قيامه بالجوهر المختص بجهته ؛ إذ لو لم يكن له به اختصاص ، لما كان بإيجابه الحكم له أولى من إيجابه لغيره ، والذي وصفناه هو العرض الذي ابتغيناه .

وإن قدر مقدار المخصص فاعلاً ، والكلام في جوهر مستمر الوجود ، كان ذلك محالاً ، إذ الباقي لا يُفعل ، ولا بد للفاعل من فعل .

فخرج من مضمون ذلك ثبوت الأعراض . وهو من أهم الأغراض في إثبات حدث العلم .

والأصل الثاني ، إثبات حدث الأعراض . والغرض من ذلك يترتب على أصول ، منها :

إيضاح استحالة عدم القديم .

ومنها استحالة قيام الأعراض بأنفسها .

واستحالة انتقالها .

ومنها الرد على القائلين بالكمون والظهور .

والأولى أن نطرد دلالة في حدث الأعراض ، ونورد هذه الأصول في معرض

الأسئلة ، ونثبت المقاصد منها في معرض الأجوبة .

فنقول : الجوهر الساكن إذا تحرك ، فقد طرأت عليه الحركة ؛ ودل طروؤها

على حدوثها ، وانتفاء السكون بطروؤها ، يقضى بحدث السكون ، إذ لو ثبت قلعه

لاستحال علمه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم : أن الحركة كانت كامنة في الجوهر :

ثم ضرب وانكم لظهورها السكون .

قلنا : لو كان كذلك لاجتمع الضدان في المحل الواحد . وكما نعلم استحالة

كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع الحركة والسكون .

ثم لو ظهرت الحركة مرة ، واستكملت أخرى ، لكان ذلك اعتوار حكيم

عليها : وذلك يتضمن ثبوت معنيين ، يقتضى أحدهما كون الحركة بادية ،

ويقتضى الآخر كونها مستكملة خافية ، فإن الدال على إثبات الأعراض تناوب

الأحكام وتعاقبها على الجواهر .

ثم يلزم لو قدرنا الظهور والكمون معنيين ظهورهما عند ظهور أثرهما ،

وكونهما عند حصول أثرهما ، ويتسلسل القول في ذلك .

ثم الحركة توجب كون محلها متحركاً لعينها ، فلو جاز ثبوتها من غير أن

توجب حكمها ، للزم تجويز ذلك أبداً فيها ، وذلك يقلب جنسها ويحيل حقيقة

نفسها .

فصل :

فإن قيل : ما الدليل على استحالة علم القديم ؟ !

قلنا : الدليل عليه ، أن علمه في وقت مفروض يستحيل أن يكون واجباً حتى يمتنع تقدير استمرار الوجود الأزلي فيه ، وهذا معلوم بطلانه ببداية العقل فلو قدر في وقت مفروض عدم جائر ، مع تجويز استمرار الوجود بدلا عنه ، من غير مقتضى ، كان ذلك محالاً ؛ إذ الجائر يفتقر إلى مقتضى ، والعلم نبي محض ، يستحيل تطبيقه بفاعل مخصص ، ويستحيل أيضاً حمل العلم على طريان ضد ، فإن الطارئ ليس هو بمضادة القديم ، أولى من القديم بمنع ما قدر ضدّاً له من الطرو .

ولا يجوز استناد عدم القديم إلى انتفاء شرط من شرائط استمرار وجود القديم ؛ إذ لو قدر لوجود القديم شرط ، لكان قديماً مفتقراً علمه — لو قدر — إلى مقتضى ، ثم يتسلسل القول .

فإن قيل : أحد أركان الدليل على حدث الأعراض ، مبنى على منع انتقالها ، فما الدليل على منع انتقالها ؟ ! ، إذ للقاتل أن يقول : الحركة الطارئة على جوهر ، منتقلة إليه من جوهر آخر

فالجواب أن الحركة حقيقتها الانتقال ، فينبغي أن تقتضى — ما وجدت — انتقال جوهر بها ، ولو انتقلت من جوهر إلى آخر ، للزم طريان حالة عليها ، لا تكون فيها انتقالاً ؛ وذلك قلب لجنسها ، وانقلاب الأجناس محال .

ولو انتقل الانتقال لافتقر إلى انتقال ، ثم كذلك القول في الانتقال المنتقل إلى الانتقال . وذلك يفضى إلى ما لا يتناهى .

فقد ثبت بمجموع ما ذكرناه ، حدث الأعراض ، والأصول المرتبطة به .

وأما الأصل الثالث ، فهو تعيين استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض ، وعن جميع أضداده ، إن كانت له أضداد ؛ وإن كان له ضد واحد ، لم يخل الجوهر عن أحد الضدين ؛ فإن قدر عرض لا ضد له ، لم يخل الجوهر عن قبول واحد من جنسه .

الحقيقة في نظر النزالي

وجوزت الملاحظة ، خلو الجواهر عن جميع الأعراض .
والجواهر في اصطلاحهم تسمى الهيرلي والمادة .
والأعراض تسمى الصورة .

وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء .

ومنع البصريون من المعتزلة العرو عن الأكوان ، وجوزوا الخلو عما عداها .
وقال الكعبي ومتبعوه : يجوز الخلو عن الأكوان ، ويمتنع العرو عن الألوان .
وكل مخالف لنا يوافقنا على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد قبول الجواهر لها .
فنفرض الكلام مع الملاحظة في الأكوان ؛ فإن القول فيها يستند إلى الضرورة ؛
فإننا ببديهة العقل نعلم : أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق ، لا تعقل غير
تماسكة ، ولا متباينة .

وما يوضح ذلك أنها إذا اجتمعت فيما لم يزل ، فلا يتقرر في العقل اجتماعها ،
إلا عن افتراق سابق ، إذا قدر لها الوجود قبل الاجتماع . وكذلك إذا طرأ الافتراق
عليها ، اضطررنا إلى العلم بأن الافتراق مسبق باجتماع .
وغرضنا في روم إثبات حدث العالم يتضح بثبوت الأكوان ، فإن حاولنا
رداً على المعتزلة ، فيما خالفونا فيه تمسكنا بنكتين :
إحدهما : الاستشهاد بالإجماع على امتناع العرو عن الأعراض ، بعد
الاتصاف بها .

فنقول : كل عرض باق ، فإنه يتنى عن محله بطريان ضد فيه ، ثم الضد
إنما يطرأ في حال عدم المتنى به ، على زعمهم ؛ فإذا انتفى البياض ، فهلا جاز
أن لا يحدث بعد انتفائه لون ، إن كان يجوز تقديم الخلو من الألوان ابتداء .
ونطرد هذه الطريقة في أجناس الأعراض ، ونقول أيضاً : الدال على استحالة
قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، أنه لو قامت به لم يخل عنها ، وذلك
يفضى لحدته . فإذا جوز الخصم عرو الجوهر عن الحوادث ، مع قبوله لها صحة
وجوازاً ، فلا يستقيم مع ذلك دليل ، على استحالة قبول الباري تعالى ، للحوادث .
والأصل الرابع يشتمل على إيضاح استحالة حوادث لا أول لها .

والاعتناء بهذا الركن حم ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعم جملة مذاهب الملاحدة .

فأصل معظمهم أن العالم لم يزل على ما هو عليه . ولم يزل دورة الفلك قبل دورة ، إلى غير أول ؛ ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون الفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح ، فكل ذلك مسبوق بمثله ، وكل ولد مسبوق بوالده . وكل زرع مسبوق ببذر ، وكل بيضة مسبقة بدجاجة .

فنقول : موجب أصلكم يقضى بدخول حوادث . لا نهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ، على التعاقب في الوجود .

وذلك معلوم بطلانه بأوائل العقول . فإننا نفرض القول في الدورة . التي نحن فيها ، ونقول :

من أصل الملاحدة . أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا نهاية لها . وما انتفت عنه النهاية ، يستحيل أن يتصرم بالواحد على إثر الواحد ، فإذا انصرفت الدورة التي قبل هذه الدورات ، أذن انقضاءها وانتهائها بتناهيها ، وهذا القدر كاف في غرضنا .

فإن قيل : مقام أهل الجنان فيها ، مؤبد مسرمد ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات حوادث لا أول لها .

قلنا : المستحيل أن يدخل في الوجود ما لا يتناهي آحاداً على التوالي ، وليس في توقع الوجود في الاستقبال والمآل ، قضاء بوجود ما لا يتناهي . ويستحيل من كل وجه أن يدخل في الوجود : من مقدورات الباري تعالى . ما لا يتناهي عده : ولا يحصره أمد .

والذي يحقق ذلك ، أن حقيقة الحادث ما له أول : وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض . وليس من حقيقة الحادث ما له آخر .

وضرب المحصلون مثالين في الوجهين فقالوا :

مثال إثبات حوادث لا أول لها ، قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً . ولا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك قبله درهماً . فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه ديناراً ولا درهماً .

ومثال ما ألزمونا أن يقول القائل : لا أعطيك ديناراً ، إلا وأعطيك بعده درهماً ، ولا أعطيك درهماً ، إلا وأعطيك بعده ديناراً . فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط .

فإذا ثبت بما ذكرناه :

الأعراض وحدوثها .

واستحالة تعري الجواهر عنها .

واستنادها إلى أول .

فيخرج من مضمون هذه الأصول ، أن الجواهر لا تسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حوادث ، على الاضطرار من غير حاجة إلى نظر واعتبار .
وهذه اللمع كافية في إثبات حدث الجواهر والأعراض ، ونحن بعد ذلك نوضح الطريق الموصل إلى العلم بالصانع ، وبالله التوفيق .

باب القول في إثبات العلم بالصانع :

إذا ثبت حدث العالم ، وتبين أنه مفتوح الوجود ، فالحدث جائر وجوده وانتفاؤه . وكل وقت صادفه وقوعه ، كان من المحوزات تقدمه عليه بأوقات ، ومن الممكنات استخار وجوده عن وقته بساعات .

فإذا وقع الوجود الجائر ، بدلا من استمرار العلم المحوز ، قضت العقول ببلدائها ، بافتقاره إلى مخصص مخصصه بالوقوع . وذلك — أرشدكم الله — مستين على الضرورة ، ولا حاجة فيه إلى سير العبر ، والتمسك بسبيل النظر .

ثم إذا وضع افتقار الحادث إلى مخصص على الجملة ، فلا يخلو ذلك المخصص من أن يكون موجبا . . . إلخ .

وهكذا يستمر إمام الحرمين ليثبت لمحدث العالم ومخصصه ما يجب له من صفات الألوهية .

وحلته :

وهذا الموجد للعالم واحد غير متعدد ^(١) لأنه لا يجوز أن يكون شيان كل

واحد منهما واجب وجود . كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة : فلا يكون للعالم إلا رب واحد . هو مبدع الكل . ويتعلق به الكل . تعلق الوجود والبقاء . وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين : فم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ ! فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولاً . وإن كان بذاتي فيكون مركباً ولا يكون واجب الوجود .

وكما لا يكون متعدداً . لا يكون مركباً بأي نوع من أنواع التركيب حتى من ذات وصفات زائدة على الذات .

قال : « (١) فصفات الإله كلها اعتبارات وإضافات وسلوب . وليست زائدة على الذات . ولا توجب كثرة في الذات » .

وحجته في ذلك . أن المركب بحاجة إلى ما تركب منه : والحاجة تتنافى مع الغنى المطلق . الذي لواجب الوجود . قال (٢) :

« وإذا ثبت أن واجب الوجود . ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه . ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف . فلا بد أن تثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة . فنتزعه عن أن يكون له جنس أو فصل . فإن من لا اشتراك له مع غيره فلا فصل له يفصله عن سواه .

ومن هذا يعلم أن جميع أسمائه تعالى . حتى الوجود على سبيل الاشتراك ؛ لا على سبيل التواطؤ . ولا تثبت الصفات على وجه يكون عرضاً كاللون القائم بالمحل ، وكعلمنا العارض على الذات : لأن هذا يؤدي إلى تقدم وتأخر وتكثر ، بل تثبت الصفات على وجه الإضافة إلى الأفعال أو على سبيل العلل والأسباب . حتى الوجود لا يراه الغزالي غير الماهية وزائداً عليها فيقول (٣) :

« وواجب الوجود حقيقته وجوده ، ووجوده حقيقته » .

ثم يشرح ذلك ويبرهن عليه فيقول (٤) :

« لا يكون وجوده غير ماهيته . لأن الماهية غير الآتية . والوجود الذي

(١) ص ٧١ من معارج القنس .

(٢) ١٩٣ معارج القنس .

(٣) معارج القنس ص ١٩١ .

(٤) معارج القنس ص ١٨٩ .

الآية عبارة عنه ، عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً
بناته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ، وعلة
إن كانت غير الماهية ، فلا يكون واجب الوجود الذي يتعلق به كل الموجودات
وإن كانت علة الماهية ، فالماهية قبل الوجود لا تكون علة ؛ لأن السبب ما له
وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

ثبت أن واجب الوجود ، أئنه ماهيته ، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره .
ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره أئنه ، ولا يصل أحد إلى
كه معرفته .

فالواجب إذن في نظر الغزالي ، واحد وحده مطلقة لا تكرر فيه بوجه .
وهو في هذا قوى الشبه بآبن سينا حيث يقول في النجاة^(١) :

« فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه . ولا مغايرة المفهوم
لعلمه ؛ فقد بينا : أن العلم الذي له ، هو بعينه الإرادة التي له ، وكذلك قد
بين : أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة لكل ، عقلا هو مبدأ لكل ؛
لا مأخوذاً عن الكل ؛ ومبدأ بناته لا متوقف على وجود شيء ... »

ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هنا^(٢) الوجود مع إضافة ،
وبعضها هنا الوجود مع السلب .

وليس واحد منها موجباً في ذاته كثرة أئنه ...

فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شيء ، يوجب
لناته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه .

وحيث يقول في النجاة أيضاً^(٣) : إذ عقد فصلاً طويلاً ، خلاص منه بهذه
النتيجة : « إن وجوب الوجود للواجب هو ماهيته ، فليس له ماهية يتضاف إليها
الوجود . »

(١) ص ٤٠٩ طبع الكرسى .

(٢) يشير إلى الوجود الذي قال عنه فيما سبق : إنه حقيقة الواجب وماهية .

(٣) ص ٢٧٥ .

وشبيه بالفارابي حيث يقول في فصوص الحكم^(١).

« فكل ما هو به غير ماهيته ، وغير المقومات لماهيته ؛ ينتهي إلى المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية » .

ويوضح ذلك شارحه بقوله :

« يعني أن مبدأ الموجودات ؛ يجب أن يكون الوجود عين ذاته » .

هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة . فاستمع إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في الاقتصاد^(٢) .

« أحكام الصفات :

الحكم الأول : أن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات . فصانع العالم تعالى . عندنا . عالم بعلم . وحى بخياة . وقادر بقدره . وهكنا في جميع الصفات .

وذهبت المعتزلة والفلاسفة ، إلى إنكار ذلك . وقالوا : التقديم ذات واحدة قديمة . ولا يجوز إثبات ذات قديمة متعددة . وإنما الدليل يدل على كونه عالماً . قادراً . حياً . على العلم والقدره والحياة .

ولنعين العلم من الصفات . حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات وزعموا أن العالمية حال للذات . وليست بصفة .

لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين . إذ قالوا : إنه مريد بإرادة زائدة على الذات ؛ ومتكلم بكلام هو زائد على الذات ؛ إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل ، والكلام يخلقها في جسم جماد . ويكون هو المتكلم به .

والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة . وأما الكلام فإنهم قالوا : إنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة . إما في النوم وإما في اليقظة ؛ ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج ألبة ؛ بل في سمع النبي ؛ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها . ولكن تحدث صورها في دماغه . وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها ؛ حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع . والنائم

(١) ص ١٢٤ .

(٢) ص ٦٠ .

قد يسمع ، ويهوله الصوت المائل ويزعجه ، ويتبه خائفاً مذعوراً .

وزعموا : أن النبي إذا كان على الرتبة في النبوة ، يشهد صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منطومة ، فيحفظها ؛ ومن حواله لا يرون ولا يسمعون .

وهذا المعنى عندهم برؤية الملائكة ، وسماع القرآن منهم .

ومن ليس في الدرجة الثمانية في النبوة ، فلا يرى ذلك إلا في المنام .

فهنا تفصيل مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات .

والبرهان القاطع ، هو أن من ساعد على أنه تعالى عالم ، فقد ساعد على أن له علماً ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم ، ومن له علم ؛ واحد ؛ فإن العاقل يعقل ذاتاً ، ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك ؛ فيكون قد عقل صفة وموصوفاً ، والصفة علم مثلاً ، وله عبارتان :

إحداهما : طويلة ، وهو أن تقول : هذه الذات قد قام بها علم .

والأخرى : وجيزة . أوجزت بالتصريف والاشتقاق : وهي : أن الذات عالمة . كما نشاهد شخصاً ، ونشاهد نعلاً ، ونشاهد دخول رجله في النعل ؛ فله عبارة طويلة ، وهي : أن تقول : هذا الشخص رجله داخلة في نعله .

أو تقول هو متعل . ولا معنى لكونه متعلاً ، إلا أنه ذو نعل .

وما يظن من أن قيام العلم بالذات ، يوجب للذات حالة . تسمى عالمية . هو محض ، بل العلم هي الحالة . فلا معنى لكونه عالماً ، إلا كون الذات على صفة وحال ، تلك الصفة والحال هي العلم فقط . . .

الحكم الثاني في الصفات : ندعى أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، سواء كان في محل أو لم يكن في محل . . .

الحكم الثالث : أن الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث ، وهو محال . أو كان يتصف بصفة لا تقوم به ، وذلك أظهر استحالة . . .

الحكم الرابع ، أن الأسمى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة ، صادقة عليه أزلاً وأبداً

ويقول في كتابه التهافت (١) :

« اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة . . . وزعموا : أن ذلك يوجب كثرة . . . » .

فيقال لهم : وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟ ! ، وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة . فما البرهان عليه ؟ ! .

فإن قول القائل : الكثرة محالة في واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ؛ يرجع إلى أنه استحيل كثرة الصفات ، وفيه التراجع ، وليست استحالة معلومة بالضرورة . فلا بد من البرهان .

ولم مسلكان :

الأول :

قولهم : إن البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ؛ فلما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر في وجوده ؛ أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ؛ أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر . فإن فرض كل واحد مستغنياً ؛ فهما واجبا وجود ، وهذه الشبهة المطلقة ، وهو محال .

ولما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ، ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ؛ فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علتة ؛ إذ لو رفع ذلك الغير ، لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير . .
ويقال : الذات في قرامها غير محتاجة إلى الصفات ، والصفات محتاجة إلى
الموصوف كما في حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .
فيقال لم : إن أردتم بواجب الوجود ، أنه ليست له علة فاعلة ، فلمَ قلتم
ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديمة ، ولا فاعل لها ،
فكنلك صفة قديمة معها ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهي ليست بواجبة
وجود على هذا التأويل ، ولكنها مع هذا قديمة ، ولا فاعل لها ، فما المحيل لذلك ؟
فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذي ليست له علة فاعلة ولا قابلة ،
فإذا سلم أن له علة قابلة ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة ، علة قابلة ، من اصطلاحكم . وللليل لم يدل
على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم ؛ وإنما دل على إثبات طرف ينقطع
به تسلسل العلل والمطلوبات ؛ ولم يدل إلا على هذا القدر ؛ وقطع التسلسل ممكن
بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ؛ كما أنه لا فاعل لذاته ؛ ولكنها تكون متقرة
في ذاته .

فليطرح لفظ واجب الوجود ، فإنه يمكن اللبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل
إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكم .
فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلة ، يجب قطعه في القابلة ؛
إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل ؛ لزم
التسلسل ؛ كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صلحتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضاً ، قلنا : إن الصفة في
ذاته ، وليست ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا في ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليست
ذاتنا في محل ؛ فالصفة اتقطع تسلسل علتها الفاعلة مع الذات ، إذ لا فاعل لها ،
كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا

لصفتها ، وأما العلة القابلة ، فلم ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم أن يتنى المحل حين تتنى العلة ، ولبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو وفاء بقضية البرهان ، الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود ، شىء سوى موجود ليست له علة فاعلة ، حتى ينقطع به التسلسل . فلا نسلم أن ذلك واجب أصلاً .

ومهما اتسع العقل ، لقبول موجود قديم ، لا علة لوجوده ، اتسع لقبول قديم موصوف ، لا علة لوجوده ، في ذاته وفي صفاته جميعاً .

المسلك الثانى :

قولم : إن العلم والقدرة فينا ، ليسا داخليين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة في ماهية ذاته ، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ؛ وإن كانت دائمة له ؛ ورب عارض لا يفارق ، ويكون لازماً للماهية ؛ ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها .

وإذا كان عارضاً ، كان تابعاً للذات ، وكانت الذات سبباً فيه ، فكان معلولاً ، فكيف يكون واجب الوجود ؟ ! . وهذا هو الأول مع تغير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له : أن الذات علة فاعلة له ، وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ، فإن ذلك ليس يلزم في علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ، إذ ذاتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا ؟ ! .

فإن عبر عنه بالتابع أو العارض ، أو المعلوم ، أو ما أراده المعبر ؛ لم يتغير المعنى ؛ إذا لم يكن المعنى سوى أنه قائم بالذات ، قيام الصفات بالموصوف ؛ ولم يستحل أن يكون قائماً بالذات ، وهو مع ذلك قديم ، ولا فاعل له .

فكل أدلتهم تهويل بتضييع العبارة ، بتسميته ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولاً ، وأن ذلك مستكر ...

وربما هولوا^(١) بتقبيح العبارة من وجه آخر فقالوا : هذا يؤدي إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ؛ فلا يكون غنياً مطلقاً ؛ إذ الغنى المطلق من لا يحتاج إلى غير ذاته .

وهنا كلام لفظي في غاية الركاكة ، فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ؛ حتى يقال : إنه محتاج إلى غيره ، فإذا كان لم يزل ، ولا يزال كاملاً بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ ! ، أو كيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة ؟ ! وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال ؛ فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال لذاته ناقص . فيقال لا معنى لكونه كاملاً ، إلا وجود الكمال لذاته ، فكل ذلك لا معنى لكونه غنياً إلا وجود الصفات المتنافية بالحاجة لذاته . فكيف تنكرون صفات الكمال التي بها تتم الإلهية بمثل هذه التخيلات اللفظية .

فإن قيل : إذا أثبت ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ؛ فهو تركيب ، وكل تركيب يحتاج إلى مركب ؛ ولذلك لم يجوز أن يكون الأول جسماً ؛ لأنه مركب . قلنا : قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد ؛ فيقال له : الأول موجود قديم ، لا علة له ولا موجد ؛ فكل ذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا اقيام صفاته بذاته ؛ بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم ، فلأنما لم يجوز أن يكون هو الأول ؛ لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ؛ ومن لم يثبت له حدوث الجسم ، يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً .

وكل مسالكهم في هذه المسألة تخيلات .

ثم إنهم لا يقدرين على رد جميع ما يشبثونه ، إلى نفس الذات ؛ فإنهم أثبتوا « كونه عالماً » ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود . فيقال لهم : أتسلمون أن الأول يعلم غير ذاته ؟ ! ؛ فمنهم من يسلم ذلك ؛ ومنهم من قال لا يعلم إلا ذاته . فأما الأول ، فهو الذي اختاره ابن سينا ، فإنه زعم : أنه يعلم الأشياء كلها

بنوع كلى ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يعم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم .

فتقول : علم الأول بوجود كل الأنواع والأجناس . التى لا نهاية لها . عين علمه بنفسه ؟ أو غيره ؟ .

فإن قلت : إنه غيره ، فقد أثبت كثرة ، وتقتضى القاعدة .
وإن قلت : إنه عينه ، لم تتميزوا عن يدعى : أن علم الإنسان بغيره ، عين علمه بنفسه ، وعين ذاته ، ومن قال ذلك سفه فى عقله [.
ويقول أيضاً فى كتابه التهافت ^(١) :

« مسألة فى إبطال قولهم ؛ : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ؛ بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره :
والكلام عليه من وجهين :

الأول :

المطالبة بالدليل :

فيقال : بم عرفتم ذلك ؟ ! أبضرورة العقل أو نظره ؟ ! ، وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : إنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، ولازماً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ، وهذا متناقض .

فتقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس ، فى إطلاق لفظ الوجود الواجب ؛ فلما نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها ، وإن أحبروا أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى الأسماء ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية فإن عنوا بالتابع والمعلول ، أن له علة فاعلة فليس كذلك ، وإن عنوا غيره فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ، إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل ، وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة ، ممكن ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذى هو تابع لها ؛ فيكون الوجود معلولاً ، ومنعولاً .

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة ، لا تكون سبباً للوجود ؛ فكيف فى القديم ؟
وذلك إن عنوا بالسبب التفاعل له ؛ وإن عنوا به وجهاً آخر - وهو أنه لا يستغنى عنه - فليكن كذلك ، ولا استحالة فيه ؛ إنما الاستحالة فى تسلسل العلل . فإذا انقطع ؛ فقد اندفعت الاستحالة ؛ وما عدا ذلك لم تعرف استحالة . فلا بد من برهان على استحالة .

وكل براهينهم تحكيمات ؛ مبناها على أخذ لفظ « واجب الوجود » بمعنى له لوازم ؛ وتسلم أن الدليل قد دل على « واجب وجود » بالنعى الذى وصفوه ؛ وليس كذلك كما سبق .

وعلى الجملة دليلهم فى هذا يرجع إلى دليل نوى الصفات ؛ ونفى الانقسام الجنسى والفصلى ، إذ أنه أغمض وأضعف ؛ لأن هذه الكثرة ، لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ ؛ وإلا فالعقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة ؛ وهم يقولون : كل ماهية موجودة فتكثرة ؛ إذ فيه ماهية ووجود .

وهنا غاية الضلال ، فإن الموجود الواحد ، معقول بكل حال ؛ ولا موجود إلا وله حقيقة ، ووجود الحقيقة لا ينشئ الوحدة .

الثانى :

هو أن نقول : وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول . وكما لا نقول علماً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى موجود يقدر علمه ، فلا نقول وجوداً مرسلًا ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذات واحدة . فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ فإن نوى الماهية نوى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا وجود لا موجود ، وهو متناقض . ويدل عليه أنه لو كان هذا معقولاً ؛ لجاز أن يكون فى المخلوقات ، وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه وجوداً ، لا حقيقة له ولا ماهية ؛ ويباينه فى أن له علة ، والأول لا علة له .

فلم لا يتصور هنا في المقولات ١٩ ، وهل له سبب إلا أنه غير معقول في نفسه ١٩ . وما لا يعقل في نفسه ، فبأن تنفي علته لا يصير معقولا ، وما يعقل فبأن تقدر له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

والنتامي إلى هذا الحد في المقولات ، غاية ظلماتهم ؛ فقد ظنوا : أنهم يترهون فيما يقولون ؛ فأنهى كلامهم إلى النفي المجرد ؛ فإن نفي الماهية نفي للحقيقة ؛ ولا يبقى مع نفي الحقيقة ، إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا ، إذا لم يضاف إلى ماهية .

فإن قيل حقيقته ، أنه واجب الوجود ، وهو الماهية . قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفي العلة : وهو سلب لا تقوم به حقيقة ذات . ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة ؛ فلتكن الحقيقة معقولة ؛ حتى توصف بأنها لا علة لها ، ولا يتصور علمها ؛ إذ لا معنى للواجب إلا هنا .

على أن الوجوب إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة ؛ وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية ؟ ! والوجود ليس بماهية ، فكنا ما لا يزيد عليه .

ولو أنك قرأت لعلماء الكلام من الأشاعرة هذا المبحث لوجدت رأى الغزالي في كتابيه « الاقتصاد في الاعتقاد » و « تهافت الفلاسفة » يمثل نزعتهم ؛ استمع إلى إمام الحرمين يقول في الإرشاد^(١) :

[باب القول في إثبات العلم بالصفات :

منعجب أهل الحق ، أن الباري سبحانه وتعالى : حي ، علم ، قادر ؛ له الحياة القديمة ، والعلم القديم ، والقدرة القديمة ، والإرادة القديمة .

واتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء ، على نفي الصفات [

ثم يحكى دليل هؤلاء المخالفين فيقول^(٢) :

« ومعمل قناة الصفات على طرق :

منها أن قالوا : لو أثبتنا صفات قديمة ، لكانت مشاركة للباري تعالى ، في

القلم ؛ وهو أنخص صفات الذات ؛ والاشتراك في الأنخص ، يوجب الاشتراك

(١) ص ٤٦ .

(٢) ص ٥٣ .

فيا عداه ، من الصفات ، ومساق ذلك يقتضى بكون الصفات آلهة .
وهذا الذى ذكره تعرض للدعوى من غير برهان ، فأما قولهم : الاشتراك
فى الأخص ، يوجب الاشتراك فى عداه ، فهم فيه متازعون ؛ ثم لو سلم ذلك لم
جدلا ، نوزعوا فى كون القلم أخص أوصاف البارئ تعالى ، ولا يحدون إلا لإثبات
ذلك سبيلا . . .] .

ثم يذكر للأشاعة طرقاً ثلاثة لإثبات مدعاهم فيقول^(١) :

« والطريقة الثانية :

أن نقول : قد ثبت أن كون العالم عالماً شاهداً ، معتل بالعلم ، والعلة العقلية
مع معلوما ، يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الثانى .

فلو جاز تقدير كون العلم عالماً ، دون العلم ، لجاز تقدير العلم ، من غير أن
يتصف محله ، بكونه عالماً . ولا معنى لإيجاب العلم حكمه إلا أنه يلزمه ، فإنه
لا يشته ، لإثبات القدرة مقدورها .

فلو جاز ثبوت الحكم دون العلة لوجوبه ، لجاز وجود العلة دون حكمها
لوجوبها ، والعبارات المتناولة بين الأصوليين ، أن تسمية العلم عالماً ، تقتضى
علة موجبة موضوعة للتفاهم ، والميز بين ذات وذات .

فإذا ثبت ذلك شاهداً ، وجب القضاء به غائباً . وإن قالوا : كون العلم
عالماً شاهداً ، إنما يعلل بجوازه ، فقد قلنا ما يبطل ذلك ، فى التنى والإثبات .
فإن قالوا : كون العلم عالماً غائباً ، على خلاف كون العلم عالماً شاهداً ، وإذا
ثبت حكم معتل بعلة ، فلأنما يلزم تعليل مثل ذلك الحكم بالعلة ، طردا .

قلنا : الوجه الذى يقتضى العلم لأجله شاهداً حكماً ، يقتضيه غائباً . وإذا
اختلف العلمان ، فلا يثبت حكم الاختلاف لحكيمهما ، ومن الوجه الذى تقتضى
العلة معلوماً لأجله ، فإن العلم يخالف العلم القديم عندنا ، بكونه حادثاً ، عرضاً ،
مختصاً بمتعلق واحد ، إلى غير ذلك .

والعلم بهذه الوجوه لا يوجب كون العلم عالماً ، وإنما يوجب من حيث كان

علماً ، وذلك ثابت شاهداً وغائباً . ثم ما ألزمونا من تباين الحكمين في حكم العلة ، يلزمهم في تباينهما في حكم الشرط .
ذاته :

يتحدث الغزالي عن ذات الواجب — بعد ما أثبت لها الغنى المطلق والوحدة المطلقة — فيقول^(١) :

[الموجود على قسمين :

إما أن يتعلق وجوده بغيره . بحيث يلزم من عدم ذلك الغير علمه .
أو لا يتعلق .

فإن تعلق سميناها ممكناً .

وإن لم يتعلق سميناها واجباً بذاته .

فيلزم من هذا في واجب الوجود ، معرفة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم علمه بعدم الجسم .

الثاني : لا يكون جسماً . لأن الجسم منقسم بالكمية . إلى الأجزاء ؛ فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء . فتكون معلولة . وأيضاً فإن الجسم مركب من المادة والصورة^(٢) . وكل واحد منهما متعلق بالآخر نوع تعلق .

الثالث : أنه لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة بالمادة ، ولا يكون مثل المادة ؛ لأنها محل الصورة ، ولا توجد إلا معها .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ؛ لأن الماهية غير الآتية . والوجود الذي الآتية عبارة عنه . عارض للماهية ؛ وكل عارض معلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، ما كان عارضاً لغيره ؛ إذ ما كان عارضاً لغيره ؛ فله تعلق بغيره ؛ وعلة إن كان غير الماهية . فلا يكون واجب الوجود ، الذي يتعلق به كل

(١) معارج القدس ص ١٨٩ .

(٢) هنا هو منسوب الفلاسفة الإسلاميين في تركيب الجسم ، تبعاً لأرسطو وهو خلاف منسوب المتكلمين الذين يقولون : إن الجسم مركب من الجوهر والفرد .

الموجودات ، وإن كانت علته الماهية ، فالماهية قبل الوجود ، لا تكون علة ، لأن السبب ما له وجود تام ، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

ثبت أن واجب الوجود ، أنيته ماهيته ، وأن وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هنا يظهر أن واجب الوجود ، لا يشبه غيره ألبتة ، ولا يصل أحد إلى كنه معرفته .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به : على معنى أن يكون كل واحد منهما ، علة للآخر ، فيتقابلان . فإن هذا محال .

السادس : أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على سبيل التضاييف ، لأنه يكون ممكن الوجود .

السابع : أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ، كما لا يكون للبدن الواحد ، إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد ، هو مبدع الكل ، ويتعلق به الكل ، تعلق الوجود والبقاء .

وأيضاً فلو كان واجب الوجود اثنين ، فيم يتميز أحدهما عن الآخر ؟ فإن كان بعارض ، فيكون كل واحد منهما معلولاً . وإن كان بناتق ، فيكون مركباً ، ولا يكون واجب الوجود .

الثامن : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبئ أن يكون صادراً من واجب الوجود ، كما أن النفس كمال جسم طبيعي آلى ، فكذلك الرب ، موجد الكل ، وبه كمال الكل ، وبقاء الكل ، وجمال الكل] .

[^(١) ومن هنا يعرف : أن جميع ما يهتدى به المشبهة : من إثبات الجهات ، والفرقية ، والصورة ، والمكان ، والانتقال ، كله باطل .

وليس البارئ تعالى ، جوهرأ يقبل الأضداد ، فيتغير . ولا عرضاً ، فيسبق وجوده الجوهر . ولا يوصف بكيف ، فيشابه ويضاهى . ولا بكم ، فيقدر ويحزأ . ولا بمضاف ، فيوازي في وجوده ويحاذى . ولا بأين ، فيحاط به ويحوى . ولا بمتمى ، فيستقل من مدة إلى أخرى . ولا بوضع ، فتختلف عليه الهيئات ، وتكتنفه الحدود والنهايات . ولا بجده ، فيشمله شامل . ولا باتفعال فيغير وجوده فاعل .

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف ، فلا بد أن تثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة] .

وشبه بهذا قول ابن سينا في النجاة^(١) :

[فقد اتضح من هذا : أن واجب الوجود ، ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة ، لا في الكم ، ولا في المبادئ ، ولا في القول ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث] .

بل قول الغزالي نفسه حكاية عن الفلاسفة في كتابه مقاصد الفلاسفة^(٢) .

[الموجود إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من علم ذلك الغير علمه ، أو لا يتعلق . فإن تعلق سمياته ممكناً ، وإن لم يتعلق سمياته واجباً بذاته ، فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثنا عشر أمراً .

الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم علمه بعلم الجسم .
الثاني : أنه لا يكون جسماً لوجهين :

أحدهما : أن كل جسم ينقسم بالكمية إلى أجزاء ، فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء . فلو قدر علم الأجزاء لزم علمه .

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهيولى . فلو قدر علم الهيولى ، انعلم الجسم . ولو قدر علم الصورة ، انعلم الجسم .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ، لأنها متعلقة بالهيولى ؛ ولو قدر علم الهيولى التي معها ، لزم علمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهيولى ، التي هي محل الصورة ، التي لا توجد إلا معها ؛ لأن الهيولى توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من لاعلم الصورة علم الهيولى ، فلها تعلق بالغير .

الرابع : أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغي أن يتحد أنيته وماهيته ،

(١) ص ٢٧٢ .

(٢) ص ٥٩ قسم الإلهيات ط صحيح .

إذ سبق أن الماهية غير الآتية ، وأن الوجود البلى هو الآتية ، عبارة عن عارض للماهية ، وأن كل عارض فعلول ، لأنه لو كان موجوداً بلماته ، لما كان عارضاً لغيره . وإذا كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره ؛ إذ لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هي الماهية .

أو غيرها .

فإن كانت غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولاً ، ولا يكون واجب الوجود . وباطل أن تكون الماهية بنفسها سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون سبباً للوجود ، والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف يكون سبباً له ؟ ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون كل واحد منهما علة الآخر ، فإن هذا في غير واجب الوجود محال^(١) .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضاييف .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب الوجود ؛ حتى يكون الواجب ند ، ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه ، لا يتعلق بالآخر . الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة على ترتيب ووسائط .

الحادى عشر : أن واجب الوجود كما لا يقال له : عرض ، لا يقال له :

جوهر .

الثانى عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ، ينبغى أن يكون صادراً عن

واجب الوجود على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه . . .]

(١) أى فإنا نذكر به في واجب الوجود ، فإنه أعظم استعانة ؛ لأنه دور ، ولتصور باطل حتى في الأمور التي من شأنها الاحتياج ؛ فكيف فيمن شأنه التنى المطلق !

لو أنك بعد هذا وليت وجهك شطر كتب الغزالي الكلامية لوجدته يقول في الهافت (١) :

[مسألة في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام ، في حق العقل بالجنس والفصل] .
وبعد أن يمضى في تعريف منحيهم ، وتوضيحه يقول :

[والكلام عليه من وجهين .

مطالبة .

وإبطال] .

والفرق واضح في اصطلاح الغزالي بين قوله « مسألة في إبطال قولهم كذا » وبين قوله « مسألة في تعجيزهم عن كذا » .

فهو إذا قال في المسألة السابعة مثلاً « مسألة في تعجيزهم عن إثبات الصانع » يكون معنى هذا عنده ، أنه يثمن بثبوت الصانع ، كما يثمنون ، غير أنه لا يوافقهم في طريقة الإثبات ، ولا يرى منهجهم في البحث كفيلاً بالوصول إلى الغاية المطلوبة .

أما إذا قال في المسألة الأولى مثلاً « مسألة في إبطال قولهم : يقدم العلم » يكون معنى هذا عنده أنه لا يثمن بالدليل ولا بالمدلول معاً .
فعلى قياس هذا نقول : إن قوله :

« مسألة في إبطال قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل » .
يفيد أن يثمن : بأن الأول — يعنى الإله — يشارك غيره في جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه يتطرق إليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل .

ولعل لهذا شياً عند المتكلمين.. قال الرازي صاحب المحصل (٢) .

[ما هية الله تعالى غير مركبة ، لأنها لو تركبت ، لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها ، وكانت الماهية ممكنة على ما تقدم] .

(١) ص ١٦١ .

(٢) ص ١١١ طبع الخانجي .

وقد علق الطوسي على هذا بقوله :

[أقول : الماهية المعراة عن الوجود والمعلم ، كيف يعقل إمكانها ؟ فإن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود] .

فكان الطوسي لا يرى بأساً في أن تكون ماهية الله مركبة ؛ لأن الإمكان الذي يخشى لحوقه لها من القول بتركيبها ، غير لازم ، على ما بينه هو .

وقال عضد الدين الإيجي شارحه السيد^(١) :

[المقصد الثاني : في أن ذاته تعالى مخالفة لسائر النوات : إليه ذهب نقاة الأحوال ، قالوا : والمخالفة بينه وبينها^(٢) ، لذاته المخصصة ، لا لأمر زائد عليه ، وهو مذهب الشيخ الأشعري ، وأبي الحسين البصري ، فإنهما قالا : المخالفة بين كل موجودين من الموجودات ، إنما هي بالذات ، وليس بين الحقائق اشتراك ، إلا في الأسماء والأحكام ، دون الأجزاء المقيمة ، وعلى هذا فهو منزّه عن المثل ، المشارك في تمام الماهية « ولتد » الذي هو المثل المساوي « تعالى عن ذلك علواً كبيراً . وقال قسماً المتكلمين : ذاته تعالى مماثلة لسائر النوات ، في الذاتية والحقيقة « وإنما تمتاز عن سائر النوات بأحوال أربعة : الوجوب ، والحياة ، والعلم التام ، والقدرة التامة » .] .

وقد يدهش القارئ أن يجد الغزالي المتكلم قد خرج هذه المرة على أشعريته ، فقرر تركيب ماهية الواجب ؛ مع أنه ليس مذهب الأشاعرة ، بل مذهب المعتزلة ، ولقد تزول دهشته حين يعلم أن كتاب التهافت الذي ورد فيه القول بما يخالف مذهب الأشاعرة ، مسرح يشترك في القيام بأدواره جماعات المتكلمين على اختلاف مشاربهم ، وذلك لأنه جعل منهم جميعاً معسكراً واحداً ، تجاه معسكر الفلاسفة ، استمع إليه يقول^(٣) :

« فأبطل عليهم ما اعتقلوه مقطوعاً ، بإلزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقعية .

(١) ص ١٧٠ نسخة المبردة من الموائى .

(٢) بين ذاته وبين سائر النوات .

(٣) ص ١٢ .

ولا أنهض ذاباً عن منهب محصوص ، بل اجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فعند الشكائد تذهب الأحقاد .

علمه :

[^(١) وثبت أنه علم ، لأنه مجرد عن المادة ، ووجوده لذاته ، وما يكون واحداً بريئاً عن المادة ، تكون ذاته حاصلة له ، فيكون عالماً بذاته ، لا يعزب عنه ذاته .

وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة . وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه ، فعلومه أهو غيره ؟ أو عينه ؟ .

فإن كان غيره ، فإنه لم يعلم نفسه ، بل علم غيره . وإن كان معلومه ، هو عينه ، فالعلم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ، فقد اتحد العلم والمعلوم .

فكنك فافهم في الباري جل بجلاله .

وكما أن العلم هو المعلوم ، فكنك العلم هو المعلوم كما أن الحس هو المحسوس لأن المحسوس هو الذي انطبع في الحاس ، لا الخارج . فكنك العلم هو المعلوم ، وإنما تختلف العبارات : « العلم » و « العلم » و « المعلوم » .

وتبين منه أنه علم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، لأنه يعلم ذاته ، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه ، لأن ذاته مجرد لذاته .

وذاته مبدأ ومبدع لجميع الموجودات . وهو فياض يفيض الوجود على الكل ، فيعلم ما يوحه ويتبع ذاته .

وكثرة المعلوم المتعدد لا تؤدي إلى كثرة في ذاته ، لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات ، وإجالة الفكر والنظر .

وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً .

فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه .

وعنده مفاتيح الغيب لا يطلعها إلا هو .

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً . يستحيل أن يعلم وقوعه : أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان . ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً . فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن أكل يرتقي إليه في سلسلة الترقى . فلما كان علماً بترتيب الأسباب ، كان علماً بالكل : أسبابها ونتائجها . فتره علمه عن الحس والخيال ، والتكثير والتغير ؛ ثم بعد ذلك فافهم علمه [ويقول في موضع آخر (١) :

« إن النفس لا يعزب ذاته عن ذاته .

وإذا كان في الوجود من مبدعاته ، ما يكون بهنه الصفة ، فما تقول في وجود ينال به كل حق وجوده ؟ ! . فإن كل حق من حيث حقيقته النهائية التي بها هو حق ، متفق واحد غير مشار إليه . فكيف القيوم على الملكوت .

وإذا كانت النفس لا تعزب ذاته عن ذاته ، مع أنه ليس بواحد صرف ؛ فالواحد الحق الذي لا يحوم حول وحدانيته التكثير والتجزى والشيء ، أولى بأن لا يعزب ذاته عن ذاته ، فيكون علماً بنفسه ، وعالماً بجميع ما أبدعه واخترعه وأوجده وكونه . لا تأخذه سنة ولا نوم] .

وهذا الذي يراه الغزالي في العلم الإلهي ، قوى الشبه بما يراه هو للفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » (٢) .

[وبرهان كونه عالماً بذاته ، أن تعرف معنى قولنا : إن الشيء علم ما هو ؟ وإن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم ما هو ؟ ! .

(١) ١٩٢ .

(٢) ص ٧١ قسم الإلهيات .

وسأتي في كتاب النفس من الطبيعيات : أن النفس منا تشعر بنفسها وبغيرها وتعلمه . ومعنى كونه عالماً ، أنه موجود برىء عن المادة . ومعنى كون الشيء معقولاً ، ومعلوماً ؛ أنه مجرد عن المادة . فهما فرض حلول مجرد في برىء ، كان الحال علماً ، وكان المحل عالماً ، إذ لا معنى للعلم ، إلا انطباع صورة مجردة من المواد ، في ذات هي بريئة عن المواد .

فيكون المنطبع علماً ، والمنطبع فيه عالماً . ولا معنى للعلم ، إلا هذا . . . ثم الإنسان إنما علم بنفسه ؛ لأن نفسه مجردة ، وهو ليس غائباً عن نفسه ، حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ؛ بل نفسه حاضر لنفسه ، وذاته غير غائب عن ذاته . فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد : أشد من براءة النفس الإنسانية ، لأن النفس تتعلق بالمادة ، تتعلق الفعل فيها ، وذات الأول – كما سمين – منقطع العلائق عن المواد ؛ فذاته حاضر في ذاته . ويكون بالضرورة عالماً بذاته ؛ لأن ذاته المجردة غير غائبة عن ذاته البريئة ، والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة فقط .

إن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ، بل هو ذاته . وبيانه أن تقدم عليه مقبلة ، وهي أن كل ما يعرفه الإنسان ، إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته في نفسه بحس ظاهر أو بحس باطن . وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايسة إلى شيء مما ثبت في مشاهدته في نفسه ؛ فما لم يشاهد من نفسه له نظيراً بوجه ما ؛ لم يمكن تعريفه .

فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا في حق الإله ، إلا بمقايسة إلى نفسه : فإنه يعلم نفسه ، فعلومه غيره ؟ ! أو هو عينه ؟ ! . فإن كان غيره ؛ فهو إذن لا يعلم نفسه ، بل علم غيره .

وإن كان معلومه هو عينه ؛ فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو نفسه ؛ فقد اتحد العالم والمعلوم .

فيقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ؛ وحتى إذا جعلنا المعلوم أصلاً ، وبيننا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم – كما سبق –

لزم منه بالضرورة ، أن لكل مبدأ واحداً لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، وكذلك الحس هو المحسوس ، أن الإنسان يكون محساً ، باعتبار ما انطبع في عينه من صورة المبصر المحسوس ومثاله ، فهو مدرك لذلك الأثر المنطبع فيه ، وحس له فقط . أما الشيء الخارج . فهو مطابق لذلك الأثر ، بسبب حصول الأثر حصوله . والثاني^(١) هو المدرك دون الأول ، بل الملاقى لك ما حصل في ذاتك . والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس . والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً ، فالحس والمحسوس واحد . وكلنا العلم هو نفس المعلوم ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ، أعني المثال الذي ينطبع في النفس . وأما الموجود الخارج فمطابق له ، بسبب لحصوله في النفس . فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم بهما كان : نفس العالم ؛ اتحد العلم والعالم والمعلوم . فإذاً الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو ؛ وإنما تختلف العبارات ، باختلاف الاعتبار .

فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة . وأن ذاته مجردة ، غير غائبة عنه ؛ فهو علم .

ومن حيث إن ذاته مجردة لذاته البريئة ؛ فهو معلوم .
ومن حيث إن ذاته : لذاته وفي ذاته ، وغير غائب عن ذاته ؛ فهو علم بذاته . وهذا كله لأن العلم يستدعي معلوماً فقط ، فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العالم ، أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه تفصيلاً .
والأول^(٢) عالم بسائر أنواع الموجودات وأجسامها . فلا يغرب عن علمه شيء

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته . فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه . لأن ذاته مجردة لذاته ، مكشوفة له على ما هو عليه بحقيقته . وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها على ترتيبها .

(١) يعني بالثاني ما صبر عنه به الأثر . .

(٢) ص ٧٤ .

فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته .
وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، فلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال .
لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان - أعني
ذاته باعتبارين - وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حياً قادراً لا محالة ؛ لأنه كذلك . فإن
لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .
فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ لكل ، فينطوى العلم بالكل : تحت علمه
بذاته ، على سبيل التضمن لا محالة .

وهو^(١) كما يعلم الأجناس الأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة ؛ وإن كنا
نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو
لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ؛ ومعناه أنه يمكن أن يكون^٢ ،
ويمكن أن لا يكون . فإن علمنا أنه لا بد أن يكون غداً مثلاً قلوب زيد ؛ فقد
صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : إنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ؛ فلا يتصور أن يعلم أنه واقع
أو غير واقع .

واكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه ؛ فهو واجب بسبب .
فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً .
وإن علمه عدم سببه ؛ كان علمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة ؛ فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء
واحد ، وعلمنا وجودها ؛ قطعنا بوجود ذلك الشيء .

كما أن وجدان زيد غداً كترأ ، ممكن أن يكون ، وممكن أن لا يكون .
فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكثر ، زال الشك ؛ مثل أن
نعرف أنه لا بد أن يجرى في داره ، سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار
في طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كترأ ،

(١) ص ٧٨ قسم الإلهيات من كتاب المقاصد .

غطى رأسه بشيء خفيف ، لا يقاوم ثقل زيد ؛ فيعلم أنه لا بد وأن يعثر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العال والأسباب ، ترتقى إلى واجب الوجود .

فكل حدث ويمكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه ؛ لما وجد . وسببه أيضاً ويجب ، إلى أن ينتهى إلى ذات واجب الوجود ؛ فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ؛ كان عالماً لا محالة بالمسيبات [.

وقوى الشبه بما يراه ابن سينا نفسه في النجاة حيث يقول^(١) :

[وإذا قد ثبت واجب الوجود ؛ فنقول : إنه بذاته ، عقل ، وعقل ، ومعقول .

أما أنه معقول الماهية ، فلأنك تعرف أن طبيعة الوجود ، بما هي طبيعة الوجود ؛ وطبيعة أقسام الوجود ، بما هي كذلك ؛ غير ممتنع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت في المادة ، أو مكنوفة بعوارض المادة ؛ فلأنها من حيث هي كذلك ، محسوسة أو متخيلة .

وظهر فيما سلف أن ذلك الوجود ، إذا مجرد عن هذا العائق ؛ كان وجوداً ماهية معقولة ؛ وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ؛ فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود ؛ مجرد عن المادة وعوارض المادة .

فهو بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له ، أن هويته المجردة ؛ لذاته ؛ فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له ، أن ذاته لها هوية مجردة ؛ هو عاقل ذاته .

فإن المعقول ، هو الذي ماهيته المجردة ، لشيء .

والعاقل ، هو الذي له ماهية مجردة ، لشيء . وليس في شرط هذا الشيء

أن يكون هو آخر ؛ بل شيء مطلقاً . والشيء المطلق ، أعم من : هو ، أو غيره

— كما سنوضح — .

فالأول ، لأن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل .

ربما ماهيته مجردة لشيء ، هو معقول . وهذا الشيء هو ذاته .
 فهو عاقل . بأن له الماهية المجردة ، إلى شيء هو ذاته .
 ومعقول ، بأن ماهيته المجردة ، هي لشيء هو ذاته .
 فكل من تفكر قليلاً ؛ علم أن العاقل يقتضى شيئاً معقولاً ؛ وهذا الاقتضاء ،
 لا يتضمن : أن ذلك الشيء : آخر ، أو هو ...
 وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل ، أن يكون عاقل شيء آخر . بل كل
 ما يوجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .
 وكل ما هو ماهية متجردة ، توجد لشيء ، فهو معقول .
 وإذا كانت هذه الماهية لثاتها تعقل ، ولثاتها أيضاً تعقل كل ماهية مجردة
 تتصل بها ولا تفارقها ؛ فهي لثاتها عاقل ومعقول [.
 وحيث يقول^(١) :

[الواجب ؛ مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو مبدأ
 للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة ، بأنواعها أولاً ، وبتوسط
 ذلك ، بأشخاصها . . .
 فأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ؛
 عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .
 ولا شيء من الأشياء يوجد ، إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه — وقد
 بينا هذا — فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها ، إلى أن توجد عنها الأمور
 الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى إليه ، وما بينها من
 الأزمنة . وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذه] .
 هذه هي معالجة الغزالي للعلم ، إثباتاً وتصويراً ، على ما تفيد كنهه المضمون
 بها، على غير أهلها . وقد رأيت إلى أي حد تلتقى بصنيع الفلاسفة .
 انظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة ، حيث يعالج نفس
 الموضوع يقول^(٢) :

(١) أيضاً في النجاة ص ٤٠٣ .

(٢) ص ٤٦ الاقتصاد .

[ندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات ، والمعدومات .
فإن الموجودات منقسمة إلى : قديم وحادث .

والقديم ذاته وصفاته .

ومن علم غيره : فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون عالماً
بذاته وصفاته : إن ثبت أنه عالم بغيره .

ومعلوم أنه عالم بغيره ؛ لأن ما يطلق عليه اسم الغير ، فهو صنعه المتقن ،
وفعله المحكم المرتب . وذلك يدل على علم الصانع سبحانه ، كما يدل على قدرته
— على ما سبق — : فإن من رأى خطوطاً منظومة ، تصدر على الاتساق من
كاتب ، ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة ؛ كان سفيهاً في استرابته .
فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته : وبغيره] .

ويقول (١) :

« إن الصفات ليست هي الذات : بل هي زائدة على الذات : فصانع العالم
تعالى عندنا . عالم بعلم . وحى بحياة ، وقادر بقدره ، وهكذا في جميع الصفات] .

ويقول (٢) :

[وهذه الصفات كلها قائمة بذاته] .

ويقول (٣) :

[والصفات كلها قديمة] .

ويقول في التهافت (٤) :

[وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق علم الواجب بغيره ، يرجع إلى فنين :
الفن الأول :

أن الأول موجود لا في مادة ، وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض ،
وكل ما هو عقل محض ، فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن إدراك

(١) ص ٦٠ .

(٢) ص ٦٤ .

(٣) ص ٦٥ .

(٤) ص ١٧٩ .

الأشياء كلها ، التعلقُ بالمادة ، والاشتغال بها .

ونفس الآدمي ، مشغولة بتدبير المادة - أي البدن - فإذا انقطع شغله بالموت ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الردية ، المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشفت له حقائق المعقولات كلها .

ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم ، يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شيء ، لأنهم أيضاً عقول مجردة لا في مادة .

فتقول : قولكم : إن الأول موجود لا في مادة ، إن كان المعنى به ، أنه ليس بجسم ، ولا منطبق في جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة ، فهو مسلم .

فيتق قولكم : وما هذه صفته ، فهو عقل مجرد ؛ فإذا يعني بالعقل ؟ !
إن عنيتم به ما يعقل سائر الأشياء ؛ فهو نفس المطلوب ، وموضع النزاع ، فكيف أخذته في مقدمات قياس المطلوب ؟ ! .

وإن عنيتم به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن يرجع حاصله ، إلى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره ، فيقال : ولم ادعيت هذا ؟ ! وليس ذلك بضروري ، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة ، فكيف تدعيه ضرورياً ؟ !
وإن كان نظرياً فما البرهان عليه ؟ !

فإن قيل : لأن المانع من إدراك الأشياء المادة ، ولا مادة .

فتقول : نسلم أنها مانع ، ولا نسلم أنها المانع فقط [.
ويقول في التهافت أيضاً ^(١) :

[فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدءاً لكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثاني ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدءاً ؛ فإنه حقيقة ذاته .

ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدءاً لغيره ، إلا ويدخل الغير في علمه بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات ،

ولأنما يمتنع أن يكون في نفس الذات كثرة .
والجواب من وجوه .

الأول :

أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأً تحكماً ، بل ينبغي أن يعلم وجود ذاته فقط ،
فأما العلم بكونه مبدأً ، فيزيد على العلم بالوجود ، لأن المبدئية إضافة للذات ويحوز
أن يعلم الذات ، ولا يعلم إضافتها . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثرت ذاته
وكان له وجود مبدئية . وهما شيان :

وكما يحوز أن يعلم الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولاً إلى أن يعلم لأن
كونه معلولاً إضافة له إلى علته : فكذلك كونه علة إضافة له إلى معلوله . فالإلزام
قائم في مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأً ، إذ فيه علم بالذات وبالمبدئية ، وهي
الإضافة ، والإضافة غير الذات ، والعلم بالإضافة غير العلم بالذات . بالدليل
الذي ذكرناه ، وهو أنه يمكن أن يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدئية : ولا يمكن
أن يتوهم العلم بالذات : دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

الوجه الثاني :

هو أن قولكم : إن الكل معلوم له بالقصد الثاني ، كلام غير معقول ؛ فإنه
مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ؛ كان له معلومان متغايران ،
وكان له علم بهما ، وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ، إذ يقبل أحد
المعلومين الفصل عن الآخر في الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛
إذ لو كان العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ، لتعذر تقدير وجود أحدهما دون
الآخر ، وليس ثم آخر : مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثاني .

ثم ليت شعري !!! كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول : إنه لا يعزب
عن علمه مثقال ذرة ، في السموات ولا في الأرض . إلا أنه يعرف الكل بنوع
كلي . ولكليات المعلومة له لا تنتهي ؛ فيكون العلم المتعلق بها - مع كثرتها

وتغايرها - واحداً من كل وجه .

وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة ، الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ؛ احترازاً عن لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم في نفي الكثرة ، ثم باينهم في إثبات العلم بالغير !!! .

ولا استحي أن يقول : إن الله تعالى ، لا يعلم شيئاً أصلاً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وإنما يعلم نفسه فقط ، وأما غيره فيعلم نفسه وغيره ؛ فيكون غيره أشرف منه في العلم ، ترك هذا ، حياء من المذهب ، واستنكافاً منه ، ثم لم يستح من الإصرار على نفي الكثرة من كل وجه ، وزعم أن علمه بنفسه وبغيره ، بل وجميع الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد . وهو عين التناقض الذي استحي منه سائر الفلاسفة ، لظهور التناقض فيه ، في أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه .

وهكذا يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله [.

هذا ، وإن للغزالي نصاً حول العلم الإلهي ، أراه قوي الشبه ، بنص لابن سينا أزعج العلماء ، وقاموا له وقعدوا ، وظنوه افتتاتاً على الذات الأقدس .
أما نص ابن سينا فهو قوله في الإشارات^(١) :

[إشارة :

الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ ، نوعه في شخصه ، تخصص به ، كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه ، بسبب توافي أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها ، كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني لها ، الذي يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل ، أن كسوفاً جزئياً ، يعرض عند حصول القمر - وهو

(١) ص ١٨٢ طبع ليدن .

جزئى ما - وقت كنا - فى مقابلة كنا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع ، وإن كان معقولا على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً للسر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل ، أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين ، فى وقت معين ، من زمان أول الحالين محدود ، عقله ذلك أمر ثابت ، قبل كون الكسوف ، ومعه وبعده .

نتيجه وإشارة :

قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متغيرة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو علم ذلك الجسم ، استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته ، فإن كونه قادراً صفة له واحدة ، تلحقها إضافته إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل فى ذلك زيد وعمرو ، وحجارة وشجرة ، دخولا ثانياً ، فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه ، من الأشياء .

بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل الذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً . فإن كونه عالماً بشيء

ما ، تختص الإضافة به ، حتى إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك ، فى أن يكون عالماً يجرى مجرى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس 'مستجلة' ؛ لما إضافة مستجلة مخصوصة ؛ غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له هيئة واحدة إضافات شتى .

فهنا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من علم ووجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذى له صفة ، لا فى إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجر أن يعرض له تبدل ، بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث . وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة ، لا تؤثر فى الذات .

نكتة :

كونك يمينا وشمالا ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقرة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

تلخيص :

فالواجب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه ، الآن ، والماضى ، والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المخلص العالى على الزمان والدمر . ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ، لأن كل شيء لازم بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قلبه ، الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ، إذ كان ما لا يجب لا يكون ، كما علمت [.

وشرح الغزالي هذا النص فى كتابه مقاصد الفلاسفة قال^(١) :

« إن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت

الماضي والمستقبل ، والآن ؛ حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها
ستنكسف غداً ، ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ، وإذا جاء بعد غد :
فيعلم أنها كانت بالأمس مكسوفة ؛ فإن هذا يوجب تغيراً في ذاته ، لاختلاف
هذه العلوم عليه .

وقد سبق أن التغير محال عليه ، ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ،
فهما تغير المعلوم ؛ تغير العلم ، ومهما تغير العلم ، تغير العالم ، إذ العلم ليس من
الصفات ، التي إذا اختلفت لم يتغير العالم ، ككونك يميناً وشمالاً ، بل العلم صفة
في الذات ، يوجب اختلافه اختلاف الذات ، وليس نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً ،
نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم اختلافاً فيها ؛ حتى يفرض علم واحد ، هو علم
بأن الكسوف سيكون ، فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن ، فإذا انجلى صار علماً
بأنه قد كان ؛ والعلم في ذاته واحد ، والمعلوم يتغير ؛ لأن العلم هو مثال المعلوم ،
والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة . فإذا كان
الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة صار جهلاً ؛ لأن الكسوف كائن ، وإن صار
علماً بأنه كائن ، فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأول الجزئيات بنوع كلي ، يكون متصفاً به أزلاً وأبداً ،
ولا يتغير ، مثل أن يعلم أن الشمس ، إذا تجاوزت عقدة الذنب ، فإنها تعود إليها
بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ؛ وصار في محاذاتها . حائلاً بينها
وبين الأرض ، محاذة غير تامة مثلاً ، ولتكن بثلاثها ، فيوجب أن يرى ثلث
الشمس مكسوفاً ، في إقليم كذا .

فهذا يعلمه كذلك أزلاً وأبداً ، ويكون صادقاً ، سواء كان الكسوف موجوداً ،
أو كان معلوماً .

فأما أن يقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم يقول غداً : إنها
مكسوفة الآن ، فيكون قد خالف الثاني الأول ، فهذا لا يليق بحق من لا يجوز التغير
عليه . فإذا ما من جزئي ، ولو في مثال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف سببه
نوع كلي ، فليس فيه إشارة إلى وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أبداً وأزلاً ،

فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة . ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض الأمر كذلك] .

وكذلك شرحه فخر الدين الرازي شارح الإشارة ، حيث يقول^(١) :

[لما فرغ من بيان أن الجزئيات ، كيف تعلم حتى يلزم التغير . وكيف تعلم حتى لا يلزم التغير ، وكان التغير على واجب الوجود ممتنعاً ، صرح في هذا الفصل بالنتيجة ، فقال : يجب أن لا يكون عالماً بالجزئيات : علماً زمانياً متغيراً ، ويجب أن يكون عالماً بها على الوجه الثاني الذي لا يتغير بتغير الزمان] .

وأيضاً شرحه الطوسي ، شارح الإشارات بمثل ذلك فقال^(٢) :

[وأعلم أن هذه السياقة ، تشبه سياقة الفقهاء ، في تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها في الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، إن لم يكن كلياً ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل ، وإن كان كلياً ، وكان الجزئي المتغير ، من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به ، لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير ، تخصيص لذلك الحكم الكلي ، بحكم آخر عارضه في بعض الصور . وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة ، لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فالصواب أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مطلب آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هي متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الحسائية ، كالحواس وما يجري مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة ، أما إدراكها على الوجه الكلي ، فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل ، والمدرك بهذا الإدراك ، يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .

فإذن الواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل ، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ، ويجب

(١) ص ٧٧ ج ٢ طبع مصر .

(٢) ص ٧٧ ج ٢ .

أن يتركها على الوجه الثاني] .

وهكذا يخلص هؤلاء العلماء جميعاً بنتيجة واحدة ، هي أن ابن سينا يرى أن الواجب لا يعلم الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة ، وإنما يعلم منها أمراً ثابتاً لا يتغير ، وهو كليتها .

ذاك هو نص ابن سينا ، وتلك أفهام العلماء فيه .

أما نص الغزالي فيقول^(١) :

[والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن . ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها ؛ فإنه يجوز أن يكون فيها ، ما يكون بالعقل والرأى ، وسائر ما يعقل ، مما يليق بذلك العالم ، الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ ، التى فيها هيئة الوجود كلها . فتنتقش به ، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتسم ؛ حتى تحتاج أن تفعل فعلاً . تنال به كمالاً ، وتقول قولاً . تنال به كمالاً . وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ؛ فإنها تنتقش بنقش الوجود كله . فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر . فلا تتصرف فى شيء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيئاتها الجزئية . طالبة من حيث كانت جزئية . والنفس الزكية . تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن . ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها . ولا تحب أن تذكر . فكيف الفائز بالتجرد المحض^(٢) . مع الاتصال بالحق ، والجمال المحض . والعالم الأعلى ، الذى فى حيز السرمد . وهو عالم ثبات . ليس عالم التجدد ، الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر . وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان .

فالمعاني العقلية الصرفة ، والمعاني التى تصير جزئية مادية ، كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا .

والحجة فى ذلك أنه لا يجوز أن تقول : إن صور المعقولات ، حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم ، على سبيل الانتقال من معقول إلى معقول ؛ فلا يكون هناك انتقال من حال إلى حال ؛ حتى إنه لا يقع أيضاً للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى ، كما يقع ههنا ، فإنك تحصل الكلى أولاً ، ثم تأتى الحالة

(١) ص ١٧٩ معارج القدس .

(٢) يريد من تجرد عن بدنه بالموت ، وحظى ببقاء الله .

الزمانية فتفصل ، بل العلم بالمجمل ، من حيث هو مجمل ، وبالمفصل من حيث هو مفصل ، معاً ، لا يفصل بينهما الزمان .

فإذا كان هذا هكذا في الجوهر الذي هو الخاتم ؛ فكذلك هو في الجوهر الذي هو كالشمع ، فإن نسبة الجوهر الذي هو كالشمع حين ترتفع العوائق ، إلى الذي هو كالخاتم ، نسبة واحدة ؛ فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر ، بل الكل معاً . وهذا فصل في غاية التحقيق [.

ففي هذا النص يرى الغزالي أن علم الأرواح الإنسانية في العالم الآخر علم غير خاضع للزمان ، فلا يقال علم بكذا بعد كذا ، ولا علم كذا قبل كذا ؛ بل العلوم تحصل كلها دفعة واحدة .

وهذا إنما ثبت - في نظر الغزالي - للأرواح الإنسانية ؛ لأنها تتلقى علومها عن المبادئ الأولى المجردة ؛ وعلوم المبادئ الأولى على هذا النحو ، فوجب أن تكون العلوم المتلقاة عنها كذلك .

وهذا إنما كان للمبادئ الأولى ، في نظر الغزالي : لأنه ليس لها كمال متظر ، فكل شيء هو كمال لها ، حاصل بالفعل ، وليس لها شيء مرتقب يحصل بعد أن لم يكن حاصلًا . ولأن العالم هناك عالم ثبات واستقرار ، لا عالم تجدد وانتقال ، من حال إلى حال .

وبما أن المبدأ الأول ، أعني الإله ، أكمل من المبادئ الأولى المجردة في كل هذه الأمور ، فواجب - على مذهب الغزالي - أن يكون علمه غير خاضع للزمان ، وغير مقيس به .

وإذن فالزمان لا يتخلل بين علومه فلا يوصف علمه بمضى ولا استقبال ، فلا يقال في حقه ، علم بالأمس الشمس غير مكسوفة ، وغداً يعلمها مكسوفة . ذلك يستفاد من النص . ونحن إذا تأملناه ، وجدناه عظيم الشبه بما لابن سينا ، إذ في نصه السابق ما يدل على أن علم الإله غير خاضع للزمان ، فلا يدخل فيه الماضي ، والآن ، والمستقبل .

وأيضاً لما كانت الجزئيات متغيرة متشكلة ، ولما كان العلم تابعاً للمعلوم ،

كان العلم بالجزئيات متغيراً .

ولما كان تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ، ولما كان تغير الإله محالاً ، قال العلماء إن ابن سينا يرى عدم علم الله بالجزئيات .
ذلك هو فهم الغزالي والرازي والطوسي : في عبارة ابن سينا ، وقد قام ذلك الفهم على أساس :

١ - أن ابن سينا عرى العلم الإلهي عن الزمان . وكذلك صنع الغزالي كما فهمنا في نصه السابق .

٢ - وعلى أساس أن الجزئيات متغيرة متشكلة . وهذا أمر لا يمكن أن ينكره الغزالي .

٣ - وعلى أساس أن العلم تابع للمعلوم ، فيكون العلم بالجزئيات متغيراً تبعاً لتغيرها^(١) .

٤ - وعلى أساس أن تغير العلم ، يؤدي إلى تغير العالم ؛ وتغير العالم محال . وهذا أيضاً يعترف به الغزالي ؛ لأنه نص في معارج القدس^(٢) . على أن علم الإله عين ذاته ، فتغير العلم تغير للذات قطعاً ، ونص أيضاً على أن الذات الأقدس منزّه عن التغير .

فإن صحت أفهام هؤلاء العلماء في عبارة ابن سينا ؛ وجب أن يكون الغزالي أيضاً قاتلاً بالرأى نفسه ، رغم ما يقوله في كتابه التهافت^(٣) .

[مسألة في إبطال قولهم : إن الله - تعالى عن قولهم - لا يعلم الجزئيات المنقسمة باقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون .
وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه . ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره - وهو الذي اختاره ابن سينا - فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كلياً ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ، ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه . مثقال ذرة في السموات ، ولا في

(١) سيأتي لنا نقد هذه القاعدة ، ويبان أنها غير صحيحة على منبج ابن سينا والغزالي .

(٢) ص ١٩٣ .

(٣) ص ١٨٨ .

الأرض ، إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلى .
ولابد أولاً من فهم مذهبهم ، ثم الاشتغال بالاعتراض .
ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلاً ، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة
ثم تنجلي ، فتحصل لها ثلاثة أحوال – أعني الكسوف – .
(أ) حال هو فيها معلوم ، منتظر الوجود : أى سيكون .
(ب) وحال هو فيها موجود ؛ أى هو كائن .
(ح) وحال ثالثة هو فيها معلوم ، ولكنه كان من قبل .
ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة ، ثلاثة علوم مختلفة .
(أ) فإننا نعلم أولاً ، أن الكسوف معلوم وسيكون .
(ب) وثانياً أنه كائن .
(ح) وثالثاً أنه كان . وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة ، وتعاقبها على الحبل ، يوجب تغير الذات
العالمة ، فإنه لو علم بعد الانجلاء ، أن الكسوف موجود الآن ، كما كان قبل ؛
لكان جهلاً لا علماً ، ولو علم عند وجوده أنه معدوم ؛ لكان جاهلاً فبعض هذه
لا يقوم مقام بعض .

فزعموا : أن الله تعالى : لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة ؛ فإنه يؤدي
إلى التغير . وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن
العلم يتبع المعلوم ؛ فإذا تغير المعلوم تغير العلم ؛ وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم
لا محالة ؛ والتغير على الله تعالى محال .

ومع هذا زعم : أنه يعلم الكسوف ، وجميع صفاته وعوارضه ؛ ولكن علماً
هو متصف به فى الأزل والأبد ، ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلاً : أن الشمس موجودة ؛ وأن القمر موجود ؛ فإنهما حصلا
منه ، بوساطة الملائكة ، التى سموها باصطلاحهم « عقولا مجردة »^(١) . ويعلم أنهما
يتحركان حركات دورية ، ويعلم : أن بين فلكيهما تقاطعاً ، على نقطتين
هما الرأس والذنب ، وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين ، فتتكسف

(١) سياتى تبين أنه هو أيضاً استعمل هذا الاصطلاح .

الشمس : أى يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستر الشمس عن الأعين ؛ وأنه إذا جاوز العقدة مثلاً بمقدار كذا ، وهو ستة مثلاً ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى ، وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها ، وأنه يمكث ساعة أو ساعتين ، وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه ، ولا يعزب عن علمه شيء ، ولكن علمه بهذا ، قبل الكسوف ، وفى حال الكسوف ، وبعد الانجلاء ، على وتيرة واحدة ، لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وكذا علمه بجميع الحوادث ، فإنها إنما تحدث بأسباب ، وتلك الأسباب لها أسباب أخرى ، إلى أن تنتهى إلى الحركة اللورية السايوية .

وسبب الحركة اللورية نفس السموات . وسبب تحريك النفوس ، الشوق إلى التشبه بالله تعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له ، انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان ؛ ومع هذا ، فحال الكسوف ، لا يقال : إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن ؛ ولا يعلم بعده ، أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب فى معرفته الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه ، لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان ، كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون : لا يعلم عوارض زيد وعمرو ونخالد ؛ وإنما يعلم الإنسان المطلق ، يعلم كلى ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من أعضاء ، بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة فى أجزائه وهلم جراً ، إلى كل صفة فى خارج الآدى وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه ، وصفاته ولوازمه ؛ حتى لا يعزب عن علمه شيء ؛ ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ، فإنما يتميز عن شخص عمرو ، للحس لا للعقل ، فإن عماد التميز ، إلى الإشارة إلى جهة معينة ؛ والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية ، والمكان الكلى ، فأما قولنا : « هذا » و « هذا » فهو إشارة إلى نسبة حاصلة لذلك

المحسوس ، إلى الحاس ؛ لكونه منه على قرب ؛ أو بعد ، أو بجهة معينة ؛ وذلك يستحيل في حقه .

وهذه قاعدة اعتقلوها ، واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلاً ، لو أطاع الله تعالى أو عصاه ، لم يكن الله عز وجل عالماً ، بما يتجدد من أحواله ، لأنه لا يعرف زيداً بعينه . فإنه شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ؛ وإذا لم يعرف الشخص ، لم يعرف أفعاله وأحواله ، بل لا يعرف كفر زيد ولا إسلامه : وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامه مطلقاً كلياً ، لا مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : تعدى محمد — صلى الله عليه وسلم — بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحال أنها تعدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ؛ وأنه إنما يعلم ، أن من الناس من يتعدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه ، فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس . والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره ، من نقل منذهبهم أولاً ، ثم من تفهيمه ثانياً ، ثم نبين ما فيه من القبائح اللازمة عليه ثالثاً ، فلنذكر الآن خباياهم ، ووجه بطلانه . وخبائهم : أن هذه أحوال ثلاثة مختلفة ، والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، أوجبت فيه تغيراً لا محالة : فإن كان في حال الكسوف عالماً ، بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو بجاهل لا عالم ، وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل ذلك كان عالماً ، بأنه ليس بكائن وأنه سيكون ، فقد اختلف علمه ، واختلف حاله ، فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير ، إلا اختلاف العالم ؛ فإن من لم يعلم شيئاً ، ثم علمه ، فقد تغير ؛ ومن لم يكن له علم بأنه كائن ، ثم حصل حال الوجود ، فقد تغير .

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة :

(١) حال هي إضافة محضة ، ككونك يميناً وشمالاً ، فإن هذا لا يرجع إلى وصف ذاتي ، بل هو إضافة محضة ، فإن تحول الشيء الذي كان على يمينك

إلى شمالك ، تغيرت إضافتك : ولم تتغير ذاتك بحال ، وهذا تبدل إضافة على الذات ، وليس بتبدل الذات .

(ب) ومن هذا القبيل ، إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانهلمت الأجسام أو انعدم بعضها ؛ لم تتغير قواك الغريزية ، ولا قدرتك ، لأن قدرتك قدرة . على تحريك الجسم المطلق أولاً . ثم على المعين ثانياً — من حيث إنه جسم — ؛ فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتياً ، بل إضافة محضة . فتغيرها يوجب زوال إضافة . لا تغيراً في حال القادر .

(ح) والثالث تغير في الذات . وهو أن لا يكون علماً ، فيعلم ، أو لا يكون قادراً . فيقدر . فهذا تغير .

وتغير المعلوم . يوجب تغير العلم ؛ فإن حقيقة ذات العلم . تدخل فيه للإضافة إلى المعلوم الخاص ، إذ حقيقة العلم المعين ، تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه . فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة . فتعاقبهما يوجب اختلاف حال العالم .

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً ، فيصير علماً بالكون . بعد كونه علماً بأنه سيكون . ثم هو يصير علماً بأنه كان . بعد أن كان علماً ، بأنه كائن . فالعلم واحد متشابه الأحوال . وقد تبدلت عليه الإضافة لأن الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم ؛ فتبدلتا يوجب تبدل ذات العلم ، فيلزمه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

والاعتراض من وجهين :

أحدهما أن نقول : بم تتكرون على من يقول : إن الله تعالى ، له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً ، في وقت معين ؟ ! وذلك العلم قبل وجوده ، علم بأنه سيكون ؛ وهو بعينه عند الوجود ، علم بأنه كائن ؛ وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء . وأن هذه الاختلافات ، ترجع إلى إضافات ، لا توجب تبديلاً في ذات العلم . فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى

شمالك ، فتعاقب عليك الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المتقل دونك .
وهكذا ينبغي أن يفهم الحال في علم الله عز وجل ، فإننا نسلم أنه يعلم
الأشياء ، بعلم واحد ، في الأزل والأبد والحال ، لا يتغير .
وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم بالكون الآن ، والاتقضاء بعده : تغير ،
فليس بمسلم ، فمن أين عرفوا ذلك ؟ !

فلو خلق الله لنا علماً بقدم زيد غداً ، عند طلوع الشمس ، وأدام هذا
العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم . لكننا عند طلوع
الشمس ، عالمين — بمجرد العلم السابق — بقدمه الآن . وبعده بأنه قد قدم من
قبل ؛ وكان ذلك العلم الواحد الباقي ، كافياً في الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة .
فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين ، داخلة في حقيقته^(١) ، ومهما
اختلفت الإضافة ، اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ، ومهما حصل
الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير .

فتقول : إن صح هذا ؛ فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا :
إنه لا يعلم إلا نفسه . وإن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ،
والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ؛ وهذه مختلفات لا محالة . فالإضافات إليها
تختلف لا محالة ، فلا يصلح العلم الواحد ، لأن يكون علماً بالمختلفات ؛ لأن
المضاف مختلف ، والإضافة مختلفة ، والإضافة إلى العلوم ذاتية للعلم ؛ فيوجب
ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ؛ إذ التماثلات ما يسد بعضها
مسد بعض . والعلم بالحيوان ، لا يسد مسد العلم بالجماد ؛ والعلم بالبياض
لا يسد مسد العلم بالسواد ، فهي مختلفات .

ثم إن هذه الأنواع والأجناس ، والعوارض الكلية . لا نهاية لها . وهي
مختلفة ؛ والعلوم المختلفة ، كيف تنطوي تحت علم واحد ؟ ! ثم ذلك العلم
هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟ !

وليت شعري ؟ ! كيف يستحيز العالم من نفسه . أن يحيل الاتحاد

(١) يعني « العلم » .

فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسمة أحواله ؛ إلى الماضى ، والمستقبل ، والآن ؟ !
وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم ، المتعلق بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ،
والاختلاف والتباعد بين الأجناس والأنواع المتباينة ، أشد من اختلاف الواقع
بين أحوال الشىء الواحد ، المنقسم باتقسام الزمان .

وإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ ! .
ومهما ثبت بالبرهان ، أن اختلاف الأزمان ، دون اختلاف الأجناس
والأنواع ، وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف : فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .
وإذا لم يوجب الاختلاف ، جازت الإحاطة بالكل ، بعلم واحد ، دائم الأزل
والأبد ، ولا يوجب ذلك تغيراً فى ذات العالم .

الاعتراض الثانى :

هو أن يقال : وما المانع على أصلكم ، من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ،
وإن كان يتغير ؟ ! . وهلا اعتقدتم ، أن هذا النوع من التغير ، لا يستحيل
عليه ، كما ذهب « جهنم » من « المعتزلة » إلى أن علومه بالحوادث حادثة .
وكما اعتقد « الكرامية » من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث ، ولم ينكر جواهر
أهل الحق عليهم ، إلا من حيث إن المتغير ، لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو
عن التغير والحوادث ، فهو حادث وليس بقديم .

وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير ؛ فإذا علقتم قديماً
متغيراً ؛ فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد] .

إرادته :

وإرادة الإله عند الغزالى : هى العلم بمفعولاته ، مع عدم كراهيته لها ،
قال (١) :

[فإذا فهمت علمه ؛ فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية لا تزيد على ذاته .
وبيانه : أنه مريد ؛ لأن الفاعل إما أن يكون : بالطبع ، وتعالى لله عنه ؛ أو

بالإدارة . والطبع هو الفعل الخالي عن العلم بالمفعول ، بل يدخل الأفعال الطبيعية في الوجود على سبيل التبشير .

والتفاعل بالإرادة ، هو الذى له العلم بمفعولاته ، فإذا هو عالم بمفعولاته ومخلوقاته ، وهو راض بها غير كاره ، فيجوز أن يعبر عن هذا بالإرادة .

وعلى الجملة فتخصيص الأفعال وتميزها بعضها عن بعض ، دليل على وجود الإرادة] .

تلك هي الإرادة عند الغزالي ، ولو أنك رحت تقرأ البحث الخاص بها عند فلاسفة المسلمين لوجدت شيئاً قوياً ، حتى إن عبارة الغزالي هنا تكاد تتحد بعبارة في مقاصد الفلاسفة وهو يتحدث عن هذا الموضوع قال (١) :

[إن الأول مريد ، وله إرادة وعناية ، وإن ذلك لا يزيد على ذاته .
وبيانه : أن الأول فاعل ، فإن ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهي فعله .
والتفاعل إما أن يكون فاعلاً بالطبع المحض أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل . وكل فعل لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة . والكل فائض من ذات الله تعالى ، مع علمه بأنه فائض منه ، وفيضانه منه غير مناف لذاته ؛ حتى يكون كارهاً . فلا كراهة فيه له ، فهو إذن راض بفيضانه منه :

[وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة ...]

هذا ، مع أنه يحكى عن الفلاسفة في التهاوت ، في معرض الإنكار ، قولهم (٢) :
[وإذا قيل : إنه مريد ، لم يعن به إلا أن ما يفيض عنه ، ليس هو غافلاً عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله في فيضان الكل عنه ، فيحسن بهذا المعنى أن يقال : هو راض ؛ وجاز أن يقال للراضى : إنه مريد ؛ فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات فالكل إذن يرجع إلى عين الذات]

(١) ص ٨١ قسم الإلهيات .

(٢) ص ١٤١ .

ومع أنه يقول في الاقتصاد^(١) :

[ندعى أن الله تعالى مريد لأفعاله .

وبرهانه : أن الفعل الصادر منه ، مختص بضروب من الجواز ، لا يتميز بعضها من البعض إلا بمرجح .

ولا تكفى ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدة ، فما الذي يخص أحد الضدين بالوقوع ، في حال دون حال :

وكذلك القدرة لا تكفى فيه ؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدة .

وكذلك العلم لا يكفى ، بخلافاً للكعبى ، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لأن العلم يتبع المعلوم^(٢) ، ويتعلق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ، ولا يغيره . فإن كان الشيء ممكناً في نفسه ، مساوياً للممكن الآخر ؛ الذي في مقابله ؛ فالعلم يتعلق به على ما هو عليه ؛ ولا يجعل أحد الممكنين مرجحاً على الآخر ؛ بل نعقل الممكنين ونعقل تساويهما .

والله سبحانه وتعالى ، يعلم أن وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه ، كان ممكناً ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك ، كان مساوياً له في الإمكان ؛ لأن هذه الإمكانيات متساوية ؛ فحق العلم أن يتعلق به على ما هو عليه .

فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين ؛ تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت ، لعله تعلق الإرادة به ؛ فتكون الإرادة لتعيين علة ، ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له ، غير مؤثر فيه .

ولو مجاز أن يكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لاكتفى به عن القدرة ؛ بل كان ذلك يكفى في وجود أفعالنا ؛ حتى لا نحتاج إلى الإرادة ؛ إذ يرجح أحد الجانبين بتعلق علم الله تعالى به ، وكل ذلك محال .

فإن قيل : وهذا ينقلب عليكم في نفس الإرادة ، فإن القدرة كما لا تناسب أحد الضدين ، فالإرادة القديمة أيضاً ، لا تتعين لأحد الضدين ؛ فانحصارها

(١) ص ٤٧ .

(٢) قارن قوله « لأن العلم يتبع المعلوم » بما مر له هو في نص التهافت : لعلم منه أن أسلوب الغزالي في التهافت هو أسلوب المتكلمين ، وإصطلاحه فيه هو اصطلاحهم .

بأحد الضدين ، ينبغي أن يكون بمخصص ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .
 إذ يقال : الذات لا تكفي للحثوث ، إذ لو حدثت من الذات ؛ لكان مع
 الذات غير متأخر ، فلا بد من القدرة ، والقدرة لا تكفي ؛ إذ لو كان للقدرة ؛
 لما اختص بهذا الوقت ، وما قبله وما بعده ، بالنسبة إلى مجاوز تعلق القدرة به
 على وتيرة واحدة ، فما الذي خصص هذا الوقت ، فيحتاج للإرادة .

فيقال ؛ والإرادة لا تكفي ؛ فإن الإرادة القديمة عامة التعلق ، كالقدرة ،
 فنسبتها إلى الأوقات واحدة ، ونسبتها إلى الضدين واحدة ؛ فإن وقعت الحركة
 مثلاً ، بدلاً عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون ؛ فيقال :
 وهل كان يمكن أن يتعلق بالسكون ؟ ! .

فإن قيل : لا ، فهو محال ؛ وإن قيل : نعم ، فهما متساويان : أعني الحركة
 والسكون ، في مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذي أوجب تخصيص الإرادة القديمة
 بالحركة دون السكون ؛ فيحتاج إلى مخصص ، ثم يلزم السؤال في مخصص
 المخصص ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

قلنا : هذا سؤال غير معقول ، حير عقول الفرق ، ولم يوفق للحق ، إلا
 أهل السنة .

فالناس فيه أربع فرق . . .

وأما أهل الحق ، فإنهم قالوا ؛ إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة ، تعلق
 بها ، فميزتها عن أضدادها المماثلة لها . وقول القائل : إنها لم تعلق بها ؟ ، وأضدادها
 مثلها في الإمكان ؛ فهو سؤال خطأ ؛ فإن الإرادة ليست إلا عبارة . عن صفة
 شأنها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشيء عن مثله ؟ ! كقول القائل لم أوجب
 العلم انكشاف المعلوم ؟ ! ، فيقال لا معنى للعلم ، إلا ما أوجب انكشاف المعلوم .
 فقول القائل : لم أوجب الانكشاف ؟ ! ، كقوله : لم كان العلم علماً ؟ ! ،
 ولم كان الممكن ممكناً ؟ ! ، والواجب واجباً ؟ ! ، وهنا محال ، لأن العلم علم
 لذاته وكذا الممكن والواجب ، وسائر النوات ، فكذلك الإرادة ، حقيقتها تمييز
 الشيء عن مثله .

فقول القائل . لم يميز الشيء عن مثله ١٩ ، كقوله : لم كانت الإرادة إرادة ١٩ ، والقدرة قدرة ١٩ ، وهو محال .

وكل فريق ، مضطر إلى إثبات صفة ، شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة ، فكان أقوم الفرق قليلا . وأهداهم سبيلا ، من أثبت هذه الصفة ، ولم يجعلها حادثة ؛ بل قال : هي قديمة ، متعلقة بالإحداث ، في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك .

وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق ؛ وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال .

والآن فكما تمهد القول في أصل الإرادة ، فاعلم أنها متعلقة بجميع الحادثات عندنا ، من حيث إنه ظهر أن كل حادث ، فمخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة ، محتاج إلى إرادة ، تصرف القدرة إلى المقدر ، وتخصصها به . فكل مقدر مراد ، وكل حادث مقدر ، فكل حادث مراد .

والشر والكفر والمعصية حوادث ، فهي إذن لا محالة مرادة . فما شاء الله كن ، وما لم يشأ لم يكن .

فهذا مذهب السلف الصالحين ، ومعتقد أهل السنة أجمعين ، وقد قامت عليه البراهين [.

ولكى ندرك قوة الشبه بين منهج كتاب التهافت . ومنهج المتكلمين ، نسوق هذا النص^(١) :

[فإن قيل^(٢) : فم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليه^(٣) من وجه آخر ١٩ وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها ، فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله ، وعما بعده ١٩ . . .]

قلنا : إنما وجد العالم حيث وجد ، وعلى الوصف الذي وجد ، وفي المكان الذي وجد ، بالإرادة . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله . ولولا أن هذا شأنها ؛ لوقع الاكتفاء بالقدرة ، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ، ولم يكن بد من تخصيص ، يخص الشيء عن مثله ، فقل : للتقديم

(١) ص ٦٠ تهافت .

(٢) يعنى عن لسان الفلاسفة .

(٣) أى على قدم العالم .

— وراء القدرة — صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

فقول القائل : لم اختصت الإرادة بأحد المثلين ، كقول القائل : لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به ؟ ! فيقال : لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها ، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها ، بل ذاتها تميز الشيء عن مثله .

الوجه الثاني في الاعتراض :

هو أنا نقول : أنتم في مذهبكم : ما استغنيت عن تخصيص الشيء عن مثله ، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له . على هيئات مخصوصة ، تماثل نقائضها . فلم اختص ببعض الوجوه ؟ ! واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل . أو في اللزوم بالطبع ، أو بالضرورة ، لا تختلف .

فإن قلتم : إن النظام الكلي للعالم ، لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد : وإن العالم ، لو كان أصغر أو أكبر مما هو عليه الآن . لكان لا يتم هذا النظام . وكذا اتقول في عداد الأفلاك وعدد الكواكب . وزعم أن الكبير يخالف الصغير ، والكثير يفارق القليل ، فيما يراد منه ، فليست متماثلة : بل هي مختلفة إلا أن القوة البشرية . تضعف عن درك وجوه الحكمة ، في مقاديرها وتفاصيلها : وإنما تترك الحكمة في بعضها ، كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار ، والحكمة في الأوج والفلك الخارج المركز ، والأكثر لا يدرك السرفيها . ولكن يعرف اختلافها . ولا بعد في أن يتميز الشيء عن خلافه ، لتعلق نظام الأمر به .

وأما الأوقات فتشابهة قطعاً ، بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام . ولا يمكن أن يدعى ، أنه لو خلق بعد ما خلق ، أو قبله بلحظة . لما تصور النظام . فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة .

فنقول : نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال ، إذ قال قائلون : خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه . لكننا لا تقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصيصاً في موضعين . لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف .

أحدهما اختلاف جهة الحركة .

والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة . . . [إلخ] .

قلته :

لما كان الإله — عند الغزالي — واحداً من كل وجه ؛ لم يصدر عنه إلا الواحد ، قال (١) :

[فإن قيل : معلوم أن النفس تعقل المعقولات ، مرتبة مفصلة ، وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المترتبة المفصلة ، فليس بسيط واحد من كل وجه ، وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات كيفما كان ، يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه ، فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرفة . وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة ؛ ففيه ما بالقوة وفيه ما بالفعل .

فالواحد (٢) الحق هو الله سبحانه وتعالى . فلا جرم ليس له شيء متظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفيًا عنه من كل وجه ، قولاً ، وعقلاً ، وقدرًا ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العنل ، لا تركيباً جسمانياً أو متوهمًا . حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول . لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ، ولهذا صدر منه أكثر من الواحد] .

فتبريره صدور الكثرة من الواحد ، بأن في هذا الواحد اعتبارين ، مع جزمه بأن الواجب ليس فيه كثرة بوجه من الوجوه . يفيد أنه يرى أن الواجب لا يصدر منه أكثر من الواحد .

ولعل فيما نسوقه من هذا النص ، دلالة أوضح ، قال (٣) :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه بالأمر من غير سبق مادة وزمان ،

(١) ص ٦٨ معارج القدس .

(٢) يلاحظ أنه في أكثر بحوث الكتاب — إن لم يكن في كلها — يتخذ من شرحه للنفس وسيلة

لتعريف بالذات الأقدس ، وفاء بوعده في المقدمة على ما مر .

(٣) ص ٢٠٣ معارج القدس .

وما هو إلا مسبوق بالأمر فقط ؛ ولا يقال في الأمر إنه مسبوق بالبارى تعالى ، ولا غير مسبوق ؛ بل التقدم والتأخر ، إنما يعتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ، والبارى تعالى هو المقدم المؤخر ، لا المتقدم المتأخر .

وما دون العقل ، هو النفس ، وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات ، لا بالزمان والمكان والمادة .

فالسبق بالذات إنما ابتداء من العقل فقط ، والسبق بالزمان إنما ابتداء من النفس ، والسبق بالمكان إنما ابتداء من الطبيعة .

فالتبيعة إذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدئ المكان من تحريكها . أو حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ، ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدهر يبتدئ منها . أعني من شوقها إلى كمال العقل .

والعقل سابق على الذوات والذاتيات . ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما تبتدئ منه ، أعني هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذوات والجواهر والدهر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، ولا يوصف بشيء مما تحته إلا بالحجاز .

ومن له الخلق والأمر ، فله الملك والملكوت . وهو الأول والآخر ؛ حتى يعلم أنه ليس بزمانى ؛ وهو الظاهر والباطن ؛ حتى يعلم أنه ليس بمكانى ، جل جلاله وتقدمت أسمائه .

ونعني بالأمر القوة الإلهية ، والذي يقال : من أن العقل صدر عنه بالإبداع شيء ، ليس ادعاء بأنه المبدع ؛ كلا ؛ بل نعني به تنزيه الحق الأول ، أن يفعل بالباشرة . فأما المبدع بالحقيقة . فهو من له الخلق والأمر ؛ تبارك اسمه [.

ولعل في هذا شبيهاً بما يقوله القارابي في المدينة الفاضلة^(١) :

[القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير :

ويفيض من الأول . وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر ، غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة .

فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته ، هو شيء غير ذاته ، فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته الى تخصه ، يلزم عنه وجود السماء الأول .
والثالث أيضاً وجوده لا في المادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .

فما يتجوهر به من ذاته الى تخصه ، يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود رابع .
وهنا أيضاً لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فما يتجوهر به من ذاته الى تخصه ، يلزم عنه وجود كرة زحل ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود خامس .
وهذا الخامس أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المشتري ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سادس .
وهنا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .
فما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود سابع .
وهنا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة الشمس ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود ثامن .
وهو أيضاً وجوده لا في مادة ، ويعقل ذاته ، ويعقل الأول .
فما يتجوهر به من ذاته الى تخصه ، يلزم وجود كرة الزهرة ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود تاسع .
وهنا أيضاً وجوده لا في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .
فما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد ، وبما يعقله من الأول ، يلزم عنه وجود عاشر .
وهنا أيضاً وجوده لا في مادة ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فما يتجوهر به من ذاته ، يلزم عنه وجود كرة القمر ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر .

وهذا الحادى عشر ، هو أيضاً وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود ، الذى لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود ، إلى مادة وموضوع أصلاً : وهى الأشياء المفارقة ، التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات .

وعند كرة القمر . ينتهى وجود الأجسام السماوية . وهى التى بطبيعتها تتحرك دوراً .

وبما يقوله ابن سينا فى الإشارات^(١) :

[تذكير :

فالأول يبدع جوهرًا عقليًا . هو بالحقيقة مبدع : وبنوسطه جوهرًا عقليًا ، وجرمًا سماويًا . وكذلك عن ذلك الجوهر العقلى ؛ حتى تم الأجرام السماوية ، وتنهى إلى جوهر عقلى ، لا يلزم عند جرم سماوى .

إشارة :

فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى ، لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ، ضرب من المعاونة فيه ، ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور .

وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل . ولكن تختلف فى هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة ، ولا مبدأ لاختلافها . إلا الأجرام السماوية ، بتفصيل ما يلى جهة المركز ، مما يلى جهة المحيط . وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها . وإن فطنت لحملتها . وهناك توجد صور العناصر . وتجب فيها بحسب نسبها ، من السائية ومن أمور منبعثة عن السائية ، امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجواهر العقلية ، الذى يلى هذا العالم .

وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهى المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

وهذه الحملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص ؛ فإن تأملك ما أعطته من الأصول ، يبديك سبيل تحققها من طريق البرهان] .

فالفراي — كالفراي وابن مينا — يرى أن الإله صدر عنه شيء واحد ، وهذا الشيء الواحد ، له اعتبارات مختلفة ؛ فبسبب هذه الاعتبارات ، أمكن أن يصدر عنه أكثر من الواحد .

فالعالم تسلسل بعضه من بعض على هذا النحو ، وليس للإله فعل فيه بالمباشرة سوى المبدع الأول . ولذلك يقول^(١) :

[الإشكال الثانى :

إن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ، وليس فى فيضانه اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببدن مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ومن أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بدن خاص ، دون بدن ؟ ! فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة ، قبل وجود البدن .

وإن كانت هذه الهيئة تكتسب من البدن ، فكيف يسبق الموجب الموجب وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ !

وجملة القول : إن تكن هيئة مختصة ؛ فلم اختصت ببدن دون بدن ، وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ؛ فهى المتخصصة لذاتها ، بعد الاتفاق فى النوع . وإن كانت مكتسبة من خارج ؛ وهو إما البدن أو غيره ، فليتحقق لها وجود ، حتى تكتسب الهيئة المتخصصة ، وكل ذلك محال .

تم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب الصور واحد في ذاته ، إحدى الإقاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف الأمزجة ، في اختلاف هيئات النفوس ، إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال بين المجردات وبين الأمزجة ، بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور الجسمانية ، والصور الطبيعية : فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها وصورها ، مقدرة على استعداداتها :

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى أسباباً مختلفة .

وأسباب الاستعدادات الامتزاجات ، وأسباب الامتزاجات وجميع ما يحدث في العالم العنصري ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن ، علة وسبب حادث ، وينتهي ذلك إلى الحركة المستديرة .

فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ، ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهي ، المستعلي على الكل ، الذي منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطى ، كل مادة استعدادها ، لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص : وفرق بين أن تحصل عنده ، أو به .

ثم الهيئة النزاعية في النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها ، فإذا حدث النفس له صفة في الفاعل ، وصفة في القابل .

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهي ، الذي هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته ، عل كل ما له قبول الوجود ، حقيقة وجوده .

ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة .

وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور [.

وتسلسل الكائنات بعضها من بعض ، على هذا النحو الذي يشرحه الغزالي ، تسلسلا يغضي إلى أن لا يكون للواجب تأثير بالباشرة ، إلا في كائن واحد ،

هو المبدع الأول لا يمنع الغزالي ، من أن يستند صفة القدرة التامة إلى الله ؛
إذ يقول :

[^(١) وكما أنه عالم مرید فهو قادر ؛ لأن القادر عبارة عن فعل إن شاء ،
ولا يفعل إن لم يشأ ، وإتقادر قادر ، باعتبار أنه يفعل إن شاء ، لا باعتبار أنه
لا بد وأن يشاء .

فكل ما هو مرید له ، فهو كائن ، وما ليس مریداً له ، فغير كائن] .
هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، أما الغزالي الأشعري أو الشبيه
بالأشاعرة ، فيقول^(٢) :

[الصفة الأولى القدرة .

ندعى أن محدث العالم سبحانه قادر ، لأن العالم فعل محكم ، مرتب متقن
منظوم ، مشتمل على أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدل على القدرة .
ورتب القياس ، فنقول : كل فعل محكم ، فهو صادر من فاعل قادر . ففي
أى الأصلين النزاع ؟ !

فإن قيل : فیم قلّم : إن العالم فعل محكم ؟ !

قلنا : عینا بكونه محكماً ، ترتيبه وانتظامه ، ومن نظر في أعضاء نفسه
الظاهرة والباطنة ، ظهر له من عجائب الإتيان ، ما يطول حصره .

فهنا أصل ، تترك معرفته بالحس والمشاهدة ، فلا يسع جحله .

فإن قيل : فیم عرفتم الأصل الآخر ، وهو أن كل فعل محكم رتب ،
ففاعله قادر ؟ !

قلنا ؛ هذا ملزمه ضرورة العقل ، فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر
العقل على جحله ، ولكننا مع هذا نجرد دليلاً يقطع دابر الجحود والعناد .
فنقول : نغني بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه ، لا يخلو إما أن يصدر
عنه لذاته ، أولزائد عليه .

وباطل أن يقال : صدر عنه لذاته ، فلو كان كذلك لكان قديماً مع الذات ،

(١) ص ١٩٦ .

(٢) ص ٢٨ الاقصاد .

فدل أنه صدر لزائد على ذاته . فالصفة الزائدة التي بها تهيؤ الفعل الموجود .
نسميها قدرة ؛ إذ القدرة في وضع اللسان . عبارة عن الصفة التي بها يتهيأ الفعل
للفاعل .

فإن قيل : ينقلب عليكم هذا في القدرة . فإنها قديمة والفعل ليس بقديم .
قلنا : سيأتى جوابه في أحكام الإرادة : فيها يقع الفعل ، وهذا مما دل عليه
التقسيم القاطع ، الذي ذكرناه .

ولسنا نغنى بالقدرة إلا هذه الصفة . وقد أثبتناها . فلنذكر الآن أحكامها :
ومن أحكامها أنها متعلقة بجميع المقدورات ، وأغنى بالمقدورات الممكنات
كلها ، التي لانهاية لها ، ولا يخفى أن الممكنات لانهاية لها . فلا نهاية إذن
للمقدورات .

ونغنى بقولنا : لانهاية للممكنات . أن خلق الحوادث بعد الحوادث لا ينتهى
إلى حد : يستحيل في العقل حدوث حادث بعده . فالإمكان مستمد أبداً .
والقدرة واسعة لجميع ذلك .

وبرهان هذه الدعوى ، وهى عموم تعلق القدرة ؛ أنه قد ظهر إن صانع
كل العالم ، واحد ، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة . والمقدورات لانهاية
لها ، فثبت قدر متعددة ، لانهاية لها ، وهو محال لما سبق في إبطال دورات .
لانهاية لها .

وإما أن تكون القدرة واحدة . فيكون تعلقها مع اتحادها . بما يتعلق بها
من الجواهر والأعراض . مع اختلافها ؛ لأمر تشترك فيه ، ولا تشترك في أمر
سوى الإمكان ؛ فيلزم فيه أن كل ممكن مقدور لا محالة ، وواقع بالقدرة .
وبالجملة ، إذا صدرت منه الجواهر والأعراض ؛ استحال أن لا يصدر منه
أمثاها ؛ فإن القدرة على الشيء قدرة على مثله ، إذا لم يمتنع التعدد في المقدور
فنسبته إلى الحركات كلها والألوان كلها ، على وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلق حركة
بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر .
وهذا الذى عنينا بقولنا : إن قدرته تعالى متعلقة بكل ممكن ، فإن الإمكان

لا ينحصر في عدد ، ومناسبة ذات القدرة . فلا يمكن أن يشار إلى حركة ،
فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها مع أنها تتعلق بمثلها ؛ إذ بالضرورة
نعلم أن ما وجب للشيء وجب لمثله . ويتشعب عن هذا ثلاثة فروع :

الفروع الثاني :-

إن قال كائن : إذا ادعيت عموم القدرة ، في تعلقها بالممكنات ، فما قولكم
في مقدورات الحيوان ، وسائر الأحياء من المخلوقات ؟ ! أمى مقدورة لله تعالى ،
أم لا ؟ !

فإن قلتم : ليست مقدورة ؛ فقد نقضتم قولكم : إن تعلق القدرة عام .
وإن قلتم : إنها مقدورة له سبحانه ؛ لزمكم إثبات مقدورين قادرين ،
وهو محال .

وإنكار كون الإنسان وسائر الحيوان قادراً ، فهو منكرة للضرورة ، ومجاحلة
لمطالبة الشريعة ؛ إذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ؛ ويستحيل أن يقول الله
سبحانه لعبده : ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدور لي ، وأنا مستأثر بالقدرة عليه ،
ولا قدرة لك عليه .

فنقول في الانفصال : قد تحزب الناس في هذا أحزاباً :
فلنبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد ، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة ، بين
حركة الرعدة ، والحركة الاختيارية ، ولزمها أيضاً استحالة تكاليف الشرع .
وذهبت المعتزلة ، إلى إنكار تعلق قدرة الله سبحانه ، بأفعال العباد ، من
الحيوانات والملائكة ، والجن والإنس والشیاطين ، وزعمت أن جميع ما يصدر
منها ، من خلق العباد واختراعهم ، ولا قدرة لله سبحانه عليها ، بنى ولا إيجاد
فلزمتها شاعتان عظيمتان :

إحدهما : إنكار ما أطبق عليه السلف رضي الله عنهم : من أنه لا خالق
إلا الله سبحانه ، ولا مخترع سواه .

والثانية : نسبة الاختراع والخلق ، إلى قدرة من لا يعلم ما خلقه ، من
الحركات ، فإن الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان ، لو شئت عن
عندها وتفاصيلها ومقاديرها ، لم يكن عنده منها خبر منها ، بل الصبي كما يتفصل من

المهد . يلب إلى الثلى باختياره . ويمتص ؛ والمهرة كما ولدت ، تلب إلى ثلى أمها ، وهي مغمضة عينيها ؛ والعنكبوت تنسج من البيوت أشكالاً غريبة يتحير المهتمسون في استدارتها ، وتوازي أضلاعها ، وتناسب ترتيبها

وإن في صناعة الحيوانات من هذا الجنس عجائب . لو أوردت منها طرفاً ، لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى وجلاله .

فتمسأ للزائغين عن سبيل الله . المغترين بقدرتهم القاصرة . ومكنتهم الضعيفة ، الظانين أنهم مساهمون . مع الله تعالى ، في الخلق والاختراع . وإبداع مثل هذه العجائب والآيات .

هيئات ! ! هيئات ! ! ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والمملوكوت جبار الأرض والسموات .

فهذه أنواع الشناعة اللازمة ، على مذهب المعتزلة .
فانظر الآن إلى أهل السنة ، كيف وفقوا للسداد ، ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد ، فقالوا :

القول بالجبر محال باطل . والقول بالاختراع اقتحام هائل .
وإنما الحق إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين .

فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل .
وهذا إنما يبعد ، إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد . فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما ؛ فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال [.
ويقول في موضع آخر من الاقتصاد ^(١) :

[وقد عرفت من جملة هذا : أن الحادثات كلها ، جواهرها وأعراضها الحادثة منها ، في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدره الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها ، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ؛ بل الكل يقع بالقدره .
وذلك ما أردنا أن نبين من إثبات صفة القدرة لله تعالى ، وعموم حكمها ، وما اتصل بها من الفروع واللوازم] .

ويقول في التهافت^(١) :

[فإن قيل^(٢) : إذا عرف مذهبنا ؛ اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هي في محال ، كالأعراض والصور .

وإلى ما ليست في محال . وهذه تنقسم :

إلى ما هي محال لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما ليست بمحال ، كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، وهي

تنقسم :

إلى ما يؤثر في الأجسام ، ونسبها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر في الأجسام ؛ بل في النفوس ؛ ونسبها عقولاً مجردة .

أما الموجودات التي تحل في المحال ، كالأعراض ؛ فهي حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهي إلى مبدأ ، هو حادث من وجه ، دائم من وجه ؛ وهي الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها ، لا في محال ؛ وهي ثلاثة : أجسام - وهي أخسها .

وعقول مجردة ، وهي التي لا تتعلق بالأجسام ، لا بالعلاقة الفعلية . ولا بالانطباع فيها ، وهي أشرفها .

ونفوس وهي أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها ، فهي متوسطة في الشرف ؛ فإنها تتأثر عن العقول ، وتؤثر في الأجسام .

ثم الأجسام عشرة ، تسع سموات ، والعاشر المادة ، التي هي حشومقعر فلك القمر ، والسموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب في الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول ، وهو موجود قائم

(١) ص ١١٢ .

(٢) يعني على لسان الفلاسفة .

بنفسه ، ليس بجسم ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه . وقد سمينا العقل الأول . ولامشاحة في الأسماء - يسمى ملكاً أو عقلاً أو ما أريد - ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور :

عقل . ونفس الفلك الأقصى - وهو السماء التاسعة - وجرم الفلك الأقصى . ثم لزم من العقل الثاني ، عقل ثالث ، ونفس فلك الكواكب ، وجرمه . ثم لزم من العقل الثالث ، عقل رابع ، ونفس فلك زحل ، وجرمه ؛ ولزم من العقل الرابع ؛ عقل خامس ، ونفس فلك المشترى ، وجرمه . وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه ، عقل ، ونفس فلك القمر ، وجرمه .

والعقل الأخير ، هو الذي يسمى العقل الفعال ، ولزم حشوفلك القمر - وهي المادة القابلة للكون والفساد - من العقل الفعال ، وطبائع الأفلاك .

ثم إن المواد تخرج بسبب حركات الكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن والنبات والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقل ، عقل إلى غير نهاية ، لأن هذه العقول ، مختلفة الأنواع ؛ فما ثبت لواحد ، لا يلزم للآخر .

فيخرج منه ، أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة ، والأفلاك تسعة ، ومجموع هذه المبادئ الشريفة - بعد المبدأ الأول - تسعة عشر ، ويحصل منه ، تحت كل عقل من العقول الأول ، ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه فلا بد أن يكون في مبدئه تثليث لا محالة .

ولا تتصور كثرة في المعلول الأول ، إلا من وجه واحد ، وهو أنه يعقل مبدأه ، ويعقل نفسه ، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود ، لأن وجوب وجوده ، بغيره لا بنفسه ؛ وهذه معان ثلاثة مختلفة .

والأشرف من المعلولات الثلاثة ، ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني .

فيصلر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

وتصلر منه نفس الفلك ، من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصلر منه جرم الفلك ، من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .
 فينبغي أن يقال : هذا الثلاث من أين حصل في المعلول الأول ، ومبدؤه
 واحد ؟ !

فتقول : لم يصلر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل ، الذي
 به يعقل نفسه . ولزمه - ضرورة ، لا من جهة المبدأ - أن عقل المبدأ . وهو في
 ذاته ممكن الوجود ؛ وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته ، ونحن
 لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، ويلزم ذات المعلول - لا من جهة المبدأ ؛
 بل من جهته - أمور ضرورية إضافية ، أو غير إضافية ، فتحصل بسببه كثرة
 ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ،
 ولا يمكن إلا كذلك ، فهو الذي يجب الحكم به .
 فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم .

قلنا : ما ذكرتموه ، تحكمات ؛ وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ،
 لوحكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أولو أورد جنسه
 في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها تخمينات ؛ لقليل إنها ترهات ، لاتفيد
 غلبات الظنون .

ومداخل الاعتراض على مثلها لاتنحصر ، ولكننا نورد وجوهاً معلودة :
 الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلطنا لكم هذه الأوضاع الباردة
 والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لاتستحيون من قولكم : إن كون المعلول
 الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه ،
 اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول ، اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ !
 وما الفصل بين قائل هذا ، وبين قائل عرف وجود إنسان غائب . وأنه
 ممكن الوجود ؛ وأنه يعقل نفسه وصانعه . فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود
 وجود فلك .

فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه ؟ !
 وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيان آخران :

وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية ، لا تختلف باختلاف ذات الممكن : إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلاناً .

فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه ، بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء [!!!] .

ويقول في التهافت^(١) :

[^(٢) فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية ، الدائمة الأبدية ، مستندة للحوادث كلها ، وحرك السماء حركتها الدورية ، تقوس السموات ؛ فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا ، بالنسبة إلى أبداننا . وتقوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية ، التي هي موجبها ، أيضاً قديمة .

ولا تشابهت أحوال النفس ؛ لكونها قديمة ، تشابهت أحوال الحركات ، أي كانت دائمة أبداً .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم ، إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه ؛ فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ؛ فإن كل جزء يفرض منها ، كان حادثاً بعد أن لم يكن .

فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها ، مبدأ الحوادث ؛ ومن حيث إنها أبدية متشابهة الأحوال ، صادرة عن نفس أزلية .

فإن كان في العالم حوادث ، فلا بد من حركة دورية ، وفي العالم حوادث ، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة .

قلنا : هذا التطويل لا يغنيكم ، فإن الحركة الدورية ، التي هي المستند ، حادثة أم قديمة ؟ ! فإن كانت قديمة صارت مبدأ لأول الحوادث ! وإن كانت حادثة ، افتقرت إلى حادث آخر ، وتسلسل الأمر .

وقولكم : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أي هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

(١) ص ٦٨ .

(٢) الكلام على لسان الفلاسفة .

فنقول : أهو مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت ، أو من حيث إنه متجلد ؟ ! فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ! ! وإن كان من حيث إنه متجلد ، فما سبب تجلده في نفسه ؟ ! فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل . فهذا غاية تقرير الإلزام .

ولهم في الخروج من هذا الإلزام ، نوع احتيال ، سنورده في بعض المسائل بعد هذه ، كي لا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه ، على أنا سنبين أن الحركة اللورية ، لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث مخترة لله ابتداء ، ونبطل ما قالوا : من كون السماء حيواناً متحركاً بالاختيار ، حركة نفسية كحركاتنا] .

جوده :

والإله — عند الغزالي — جواد فياض ، يفيض على كل كائن ، وجوده وما يستحقه ، بواسطة الأسباب التي تباشر التأثير ، إذ قد مر بنا أنه لا يفعل بالباشرة ، قال^(١) : [إن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة ، وإنما تحلت من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التنزيه ، بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس في طاقة القوى البشرية ، الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم ، أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله .

بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام العنصرية ، وامتراجاتها ، وحركات السموات وأجرامها وأشكالها وخواصها ، وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس ، طلباً للاستكمال ، تحريكاً للسموات .

(١) ص ١١٧ معارج القوس .

فالكل من جود الجواد الحق ، الذى يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم
بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .

وعلوم البشر قاصرة ، عن إدراك ذلك .

وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ، فينقطع سؤال « لم » : كما ينقطع مطلب
« ما » ، لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون] .

ولهذه المعاني التى يضيفها الغزالي على الإله . نظير عند الفلاسفة المسلمين .
قال ابن سينا فى الإشارات ^(١) :

[تنبيه :

أتعرف . ما الجود ؟ ! الجود إفادة ماينبغى ، لا لعوض . ولعل من يهب
السكين ، لمن لا ينبغى له ، ليس بجواد . ولعل من يهب ليستعير ، معاملة .
وليس بجواد .

وليس العوض كله عيناً . بل وغيره ، حتى الثناء والمدح والتخلص من المنفعة .
والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ماينبغى .
فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به مايفعل . فهو مستعير
غير جواد .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه . وطلب قصدى
لشئ يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئاً . لو لم يفعله ، قبح به ، أو لم يحسن منه ، فهو
بما يفعله من فعله ، متخلص] .

عنايته ^(٢) :

[فإذا فهمت علمه فاعلم أنه مريد ، وله إرادة وعناية ، ولكن إرادته
وعنايته لا تزيد على ذاته

وعنايته ، هو تصور نظام الكل ، وكيفية معلولاته ، على الوجه الأحسن
الأبلغ فى النظام . وليس له ميل وغرض ، يحمله على مايريد ، فليس شيء

(١) ص ١٥٩ ط ليند .

(٢) ص ١٩٥ مارج القلس .

أولى به ، ولا يفعل ليخلص عن منة ، أو يطلب محمداً [.
ولهذا شبه عند ابن سينا حيث يقول في الإشارات ^(١) :

[وهم وتنبه :

اعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه ، شيء لا مداخل
فيه في أن يختاره الغنى . إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ، ينزهه ، ويمجده ،
ويزكيه ، ويكون تركه ، ينقص منه ويثلمه ، وكل هذا ضد الغنى .

إشارة :

لا تجد - إن طلبت مخلصاً - إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى .
في العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه
في تفاصيله ، معقولاً فياضه .

وذلك هو العناية [.

وحيث يقول أيضاً ^(٢) :

[تنبيه :

اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به ، أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك
أولى وأليق ، من أن لا يكون ؛ فإنه إذا لم يكن عنه ذلك ؛ لم يكن ما هو أولى
وأحسن مطلقاً ؛ وأيضاً لم يكن ما هو الأولى والأحسن به مضافاً ؛ فهو مسلوب
كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب .

تنبيه :

فما أقبح ما يقال : من أن الأمور العالية ، تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها
لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ، وأن من المحاسن ، والأمور
اللائقة بالأشياء الشريفة .

وأن الأول الحق ، يفعل شيئاً لأجل شيء . وأن لفعله لمية .

(١) ص ١٦٠ ط لندن .

(٢) ص ١٥٨ طبعة لندن .

تفنيب :

أتعرف ما الملك ؟ ! الملك الحق . هو الغنى الحق مطلقاً ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كل شيء ؛ لأنه منه . أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر .

إشارة :

والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ؛ حتى يكون ذلك جارياً منه ، مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض . لقد يتميز عند الاختيار من تقيضه . ويكون عند المختار ، أنه أولى وأوجب . حتى إنه لو صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل ، أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً .

فإن الجواد والمليك ، لا غرض له ، والعالي لا غرض له في السافل [.

حكيمته :

والأول تعالى حكيم .

[^(١) لأن الحكمة إما أن تكون عبارة عن العلم بحقائق الأشياء ، ولا أعلم منه . أو تكون عبارة عن يفعل فعلاً مرتباً محكمًا ، جامعاً لكل ما يحتاج إليه ، من كمال وزينة .

وفعله هكذا في غاية الإحكام والكمال ، والجمال والزينة ، أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى [.

وقريب من هذا قول الفارابي في المدينة الفاضلة ^(٢) :

« وكذلك القول في أنه حكيم .

فإن الحكمة ، هي أن العقل ، عقل أفضل الأشياء بأفضل العلم ، وبما يعقل من ذاته ويعلمه ، يعلم أفضل الأشياء .

(١) ص ١٩٦ مارج القدس .

(٢) ص ١٠ .

وأفضل العلم ، هو العلم الدائم ، الذى لا يمكن أن يزول ، وذلك هو علمه بناته [.

ابتهاجه :

[والأول تعالى مبهج بناته ، على معنى كمال العلم ، وكمال المعلوم ؛ أو كمال الجود ، وأفضل على الموجود ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً ، لأشد الأشياء كمالاً ، الذى هو منزلة عن طبيعة الإمكان والمادة .
والكمال فى البراعة عن المادة ولوازمها^(١) ، والبعد عن طبيعة الإمكان ولواحقها [.

وقريب من هذا القول قول القارائى فى المدينة القاضية^(٢) :

« والجمال والبهاء والزرية ، فى كل موجود ، هو أن يوجد وجوده الأفضل ويحصل له كماله الأخير .

وإذا كان الأول وجوده أفضل الوجود ، فجماله فائت لجمال كل ذى الجمال وكذلك زيته وبياه .

ثم هذه كلها له فى جوهره وذاته ، وذلك فى نفسه وبما يعقله من ذاته . وأما نحن فإن جمالنا وزيتنا وبياعنا ، هى لنا بأعراضنا ، لا بذاتنا ، والأشياء الخارجة عنا ، لا فى جوهرنا ، والجمال فيه والكمال ، ليساهما فيه سوى ذات واحدة ، وكذلك سائرهما .

واللذة والسرور والغبطة ، إنما يتج ويحصل أكثر ، بأن يدرك الأجمل والأبهى والأزین بالإدراك الآتقن والآتم ، فإذا كان هو الأجمل فى النهاية والأبهى والأزین ، فإدراكه لبناته الإدراك الآتقن فى الغاية ، وعلمه بجوهره ، العلم الأفضل على الإطلاق .

واللذة التى يلتذ بها الأول ، للذة لا تفهم نحن كنهها ، ولا نلرى مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة ، إلى ما نجله من اللذة ، عندما نكون قد أدركنا ،

(١) ومن هنا يفهم السر فى تفضيله الملائكة على الأنبياء فى كتابه الإحياء .

(٢) ص ١٥ .

هو عندنا أكمل وأبهى ، إدراكاً أتقن وأتم ، إما : بإحساس ، أو تخيل ، أو لم عقل .

فإنا عند هذه الحال . يحصل لنا من اللذة ما نظن ، أنه فائت لكل لذة في عظم ، وذكون نحن عند أنفسنا مغبوطين ، بما نلنا من ذلك ، غاية الغبطة ، إن كانت تلك الحال منا ، يسيرة البقاء سريعة الدثور .

فقياس علمه هو وإدراكه . الأفضل ، من ذاته . والأجمل والأبهى ؛ إلى لمنا نحن وإدراكنا ؛ الأجمل والأبهى عندنا ؛ هو قياس سروره ولذته غبطته بنفسه . إلى ما ينالنا من اللذة والسرور والاعتباط بأنفسنا .

وإذا كان لا نسبة لإدراكنا نحن إلى إدراكه . ولا لمعلومنا إلى معلومه . لا للأجمل عندنا إلى الأجمل من ذاته .

وإن كان له نسبة فهي نسبة ما يسيرة .

فإذن لا نسبة لالتذاذنا وسرورنا واعتباطنا لأنفسنا ، إلى ما للأول من ذلك ، وإن كانت له نسبة فهي نسبة يسيرة جداً .

وقول ابن سينا في النجاة^(١) :

[ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء ، فوق أن تكون الماهية ، عقلية محضة خيرية محضة . بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص ، واحدة من كل جهة . والواجب الوجود له الجمال ، والبهاء المحض ؛ وهو مبدأ كل اعتدال ، لأن كل اعتدال هو في كثرة تركيب أو مزاج ؛ فيحدث وحدة في كثرته .

وجمال كل شيء وبهاؤه ، هو أن يكون على ما يجب له ، فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود الواجب ؟ ! .

وكل جمال ملائم ؛ وخير مدرك ؛ فهو محبوب ومشوق ؛ ومبدأ إدراكه إما الحس وإما الخيال ؛ وإما الوهم ؛ وإما الظن ؛ وإما العقل . وكلما كان الإدراك أشد اكتمالاً ، وأشد تحقيقاً ؛ والمدرك أجمل وأشرف ذاتاً ، فأجباب القوة المدركة إياه ؛ والتذاذها به أكثر .

فالواجب الوجود؛ الذى فى غاية الجمال والكمال والبهاء ، والذى يعقل ذاته بتلك الغاية ، فى البهاء والجمال ، وبتمام التعقل ، ويتعقل العاقل والمعقول ، على أنهما واحد بالحقيقة ؛ يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق ، وأعظم لاذً وملتذ . فإن اللذة ليست إلا إدراك للملأثم ، من جهة ما هو ملأثم ؛ فالحسية منها إحساس بالملأثم ، والعقلية تعقل الملأثم ، والأول أفضل مدرك ، بأفضل إدراك ، لأفضل مدرك ؛ فهو أفضل لاذً وملتذ ، ويكون ذلك أمراً لا يقاس إليه شيء . وليس عندنا لهذه المعانى أسام غير هذه الأسماء ؛ فن استبشعها ؛ استعمل غيرها .

ويجب أن تعلم أن إدراك العقل للمعقول ، أقوى من إدراك الحس للمحسوس ؛ لأنه — أعنى العقل — يعقل ويدرك الأمر الباقى الكلى ؛ ويتحد به ، ويصير هو هو ، على وجه ما ؛ ويدركه بكنهه لا بظاهره ؛ وليس كذلك الحس للمحسوس .

واللذة التى تجب لنا ، بأن نتعقل ملأثماً ، هى فوق التى تكون لنا ، بأن نحس ملأثماً ، ولا نسبة بينهما .

ولكنه قد يعرض أن تكون القوة المماركة : لا تستاند بما يجب أن تستلذ به ، لعوارض ؛ كما أن المريض لا يستلذ الحلوى ويكرهه ، لعارض . فكنلك ، يجب أن تعلم من حالتنا ، ما دمنا فى البدن ، فإننا لا نجد إذا حصل لقوتنا العقلية ، كما لها بالعقل ، من اللذة ، ما يجب للشيء فى نفسه ؛ وذلك لطاقتى البدن .

فلو اتفردنا عن البدن ؛ لكننا بمطالعتنا ذاتنا وقد صارت عالماً عقلياً ، مطالعاً للموجودات الحقيقية . والجماليات الحقيقية . والملاذات الحقيقية ، متصلة بها اتصال معقول بمعقول ؛ نجد من اللذة والبهاء ، ما لا نهاية له . واعلم أن لذة كل قوة ، حصول كمالها : فللحس المحسوسات الملاثمة ، وللغضب الانتقام ، ولرجاء الظفر ، ولكل شيء ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقلياً بالفعل .

فالواجب الوجود ، معقول ، عقل أو لم يعقل ؛ معشوق ، عشق أو لم يعشق ؛ لذيد ، شعر به أو لم يشعر [.

الكونيات

يرى الغزالي أن أول ما خلق الله شيء واحد ضرورة ؛ « إن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد » .

وضرورة أنه ينزه « الإله عن أن يفعل بالمباشرة في كل شيء » .

يسمى الغزالي ذلك الشيء الواحد مرة عقلا ، ويستشهد على ذلك بقول الرسول الكريم^(١) : [أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر]^(٢) .

ويفسر هذا الحديث بقوله : [أقبل حتى تستكمل بي ، وأدبر حتى يستكمل بك جميع العالم دونك] .

وهذا العقل هو الذي قال الله له : [وعزني وجلالي ما خلقت خلقاً أعز ولا أفضل منك ، بك آخذ وبك أعطي] .

ويسميه مرة قلماً فيقول : [وهذا الذي يعبر عنه بالقلم كما قال عليه السلام : « إن أول ما خلق الله القلم فقال : اكب ؛ قال : وما أكب ؟ ! قال ما هو كائن إلى يوم القيامة : من عمل . وأثر : ورزق ؛ فكتب ما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة » .

ثم يحمل لنا درجات العالم فيقول^(٣) : [أول ما خلق الله ، العقل ثم النفس ثم الهيولى ؛ أو ما رزى في الخبر ، إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ، ثم اللوح ثم الظلمة الخارجة] .

فهو يرادف بين العقل وبين القلم ثم بين النفس وبين اللوح ، وإن كان قد

(١) ص ١٥ معارج القدس .

(٢) يقال : إن هذا الحديث مرصوع ذكر ذلك ابن الجوزي ، وابن تيمية انظر القرآن والفلسفة للدكتور

محمد يوسف موسى .

(٣) ص ١٢٤ معارج القدس .

حكى ذلك على لسان الفلاسفة وأنكره عليهم ، فى كتابه التهافت ، قال^(١) :
[وقد زعموا : أن الملائكة السماوية ، هى نفوس السموات ، وأن الملائكة
الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة ، التى هى جواهر قائمة بأنفسها ،
لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور الجزئية ، تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف
من الملائكة السماوية ، لأنها مفيدة ، وهذه مستفيدة ؛ والمفيد أشرف من المستفيد ؛
ولذلك عبر عن الأشرف بـ « القلم » فقال تعالى : « علّم بالقلم » ، لأنه كالنقاش
المفيد ، مثل المعلم بالقلم ، وشبه المستفيد باللوح . هذا مذهبهم] .
ثم قال فى نقضه^(٢) :

[والجواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه
وسلم يعرف الغيب ، بتعريف الله عز وجل ، على سبيل الابتداء ، وكذا من يرى
فى المنام ، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى ، أو بتعريف ملك من الملائكة ! .
فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا دليل فى هذا ، ولا دليل لكم فى ورود
الشرع ، باللوح المحفوظ ، والقلم ، فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم ،
هذا المعنى قطعاً] .

وبمراجعة ما مر ، فى نصوص ابن سينا والقارابى عند البحث الإلهى^(٣)
بتضح وجه الشبه بينه وبين ما يقول الغزالى هنا ، من أن أول ما خلق الله شيء
واحد هو العقل . . . إلخ .

والغزالى يقسم العالم إلى ثلاث طبقات :

١ - طبقة العقول .

٢ - طبقة النفوس .

٣ - طبقة الأجسام .

ويرى أن الأجسام تأثرت عن النفوس ، والنفوس تأثرت عن العقول ، قال^(٤) :

(١) ص ٢١٢ مارج القدس .

(٢) ص ٢١٦ .

(٣) ص ٢٩٦ .

(٤) ص ١٩٩ مارج القدس .

[وكما أن الجسم الذى هو البدن ، يتأثر من القوى المركبة فيه ولا يؤثر ، والعقل العلى ، يؤثر فى القوى الحيوانية ، ويتأثر من العقل النظرى . والقوى الحيوانية تتأثر من العقل العلى . وتتأثر فى الجسم وأعضاء البدن . فكذا فافهم أن جميع أفعال الله تعالى ، تنقسم إلى هذه الأقسام : متأثر لا يؤثر .

ومتأثر^(١) لا يتأثر .

فالتأثر الذى لا يؤثر هو أجسام العالم .

والتأثر الذى يؤثر هى النفوس . فتأثر من العقول ، وتتأثر فى أجسام السموات بالتحريك . وبواسطة تحريك السموات^(٢) ، فى عالم العناصر . والعقول تؤثر ولا تتأثر ، بل كمالاتها حاضرة معها ، ليس لها استكمال ؛ وإن كانت تلك الكمالات من ربها وخالقها ومبدعها : تعالى وتقدس .

فالطبيعة فى عالم الأجسام مسخرة للنفس : تفعل فعلا ، سواء علمت ما تفعل أو لم تعلم . كما أن النفس مدبرة للعقل تعلماً ؛ سواء طلبت العلوم أو لم تطلب . فانهجت الطبيعة بالتسخير : منهاج ما فوقها بالتدبير . وعبر التنزيل عن ذلك بقوله : « والسماء بنيناها بأيد . وإنا لموسعون ؛ والأرض فرشناها فتنم الماهدين ، ومن كل شئ خلقنا زوجين ، لعلكم تذكرون » .

[فالمخلوقات كلها مفطورة على الأزواج : لطيفها وكثيفها ، معقوها ومحسوسها . وفى المركبات ازدواج . وفى البسائط ازدواج . وبين البسائط والمركبات ازدواج ، والنفوس بواسطة الأفلاك معطية ، والعناصر قابلة .

وبين المعطى والقابل نتائج ومواليد ، من المعادن والنبات والحيوان والإنسان . وبين العقل والنفس ازدواج . كما بين القلم واللوح ازدواج . ومواليدهما ، الروحانيات : من العقول والنفوس .

ومن له الخلق والأمر ، متعال على الأزواج ، أداء^(٣) وقبولاً ؛ سبحانه أن يكون له ولد ، ولم تكن له صاحبة ، وخلق كل شئ فقلبه تقديرأ [.

(١) لعل قبل هذا سقياً تقديره : ومتأثر يتأثر ، بدليل باقى النص .

(٢) يعنى أن النفوس تؤثر فى السموات بالتحريك ، وتتأثر فى عالم العناصر بواسطة حركة السموات .

(٣) فى هذه الكلمة ما يشبه التعطيل .

وواضح من هذا العرض وجه الشبه بين آراء الغزالي - في التأثير والتأثر - وبين آراء الفارابي وابن سينا ، على ما مر .

وعلى مذهب الغزالي لم يصدر عن الإله إلا عقل واحد ، فكيف صدر عن العقل الواحد عقول ؟ ! وكيف صدر عن العقول نفوس ؟ وكيف صدر عن النفوس أجسام ؟

هذا ما بصمت عنه الغزالي في كتابيه « معارج القدس » ، و « المصنوع به على غير أهله » فهل له كتب حول هذا الموضوع لم تصل إلينا ؟

أم هو يرى أن جهة إمكانه ، وجهة عقله نفسه ، وجهة عقله مبدأه ، أصلت عقلا ونفساً وفلكاً ، ولقد مرت بنا عبارته التي تقول إن الإله واحد من كل وجه وحدة حقيقية ، لذلك لم يصدر عنه إلا واحد ، أما العقل فليس واحداً من كل وجه ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

فهل يعنى بذلك أنه لا غرابة في أن يصدر عنه المتعدد باعتبار جهات التعدد فيه ؟ !

إن كان ذلك ما يعنيه الغزالي فهو بنفسه ما حكاه عن الفلاسفة وشنع عليهم فيه أبلغ تشنيع حيث يقول في التهافت^(١) :

[وما ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لوحكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ؛ ولو أورد جنسه في الفقهيات ، التي قصارى المطلب فيها تخمينات . لقليل : إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون ، ومداخل الاعتراض على مثلها لا تحصى] :

ويقول أيضاً في التهافت^(٢) :

[سلمنا لكم هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا تستحيون من قولكم : إن كون المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه .

(١) ص ١١٥ .

(٢) ص ١٢٣ .

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب ، وأنه ممكن الوجود . وأنه يعقل نفسه وصانعه ، فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك ، فيقال : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك ؟ وكذلك يلزم من كونه عاقلاً لنفسه ولصانعه ، شيان آخران . وهذا إذا قيل في إنسان ضحك منه فكذا في موجود آخر . إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن إنساناً كان ، أو ملكاً ، أو فلكاً .

فلست أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء] .

قدم العالم :

ومهما يكن من شيء ، فالغزالي يرى أن هناك عالماً عقلياً يعبر عنه بالعقول . لا عقل واحد . ويرى أن هذه العقول . أو هذه الصور العقلية — كما يسميها أحياناً — يصدر عنها لذاتها العالم الجسماني ، يعني بواسطة النفوس ، قال^(١) : [قد ظهر لنا في العلوم الإلهية . أن الصورة التي هي في الأجسام العالمية ، تابعة في الوجود للبصير التي في النفوس والعقول الكلية ، وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل ، فإن تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العوالم الجسمانية] . ويرى أن هذه العقول التي يجب عنها لذاتها صدور العالم الجسماني ، قديمة ، قال^(٢) :

[فأشرف المبدعات هو العقل ، أبدعه من غير سبق مادة وزمان] . وليس هذا الحكم خاصاً بالعقل الأول فحسب ، بل هو عام للعقول والنفوس جميعها ، قال^(٣) :

[إن درجات العالم ثلاث :

١ — العقل أو العقول .

(١) ص ١٦٤ مارج .

(٢) ص ٢٠٣ مارج .

(٣) ص ٢٠٣ مارج .

٢ - النفس أو النفوس .

٣ - المادة .

والزمان ابتداءً منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتداءً منذ ابتدأت المادة .
أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ولا يعثورها الزمان
والمكان^(١) .

وإذا كانت العقول والنفوس قديمة ، وكان يجب عنها لذاتها ، صدور العالم
الجسماني ؛ كانت المجردات ، وبعض الجسمانيات - على الأقل - قديمة بالزمان ،
وإن كانت حادثة بالذات .

ألا ترى أن هذا الرأي الذي تعطيه هذه النصوص ، قريب الشبه بما للفارابي
حول هذا الموضوع ، استمع إليه يقول^(٢) :

[ووجود الأشياء عنه - يعنى عن الواجب - لا عن جهة قصد منه يشبه
قصدنا ، ولا يكون له قصد للأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع ؛
من دون أن يكون له معرفة ورضا ، بصدورها وحصولها .

ولأنما ظهر الأشياء عنه ، لكونه عالماً بذاته ؛ وبأنه مبدأ لنظام الخير في
الوجود ، على ما يجب أن يكون عليه .

فإن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للأشياء ، ليس بعلم
زمانى ، وهو علة لوجود جميع الأشياء ، بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ،
ويبلغ عنها العلم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً ، بعد كونها معلومة .

وهو علة المبدع الأول . والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذي
ليس وجوده لذاته ؛ إدامة لا تتصل بشيء من العلل ؛ غير ذات المبدع .

ونسبة جميع الأشياء إليه ، من حيث إنه مبدعها أو هو الذي ليس بينه
وبين مبدعها واسطة ، وبوساطته تكون علة الأمر الآخر ؛ نسبة واحدة .

(١) انتهى ملخصاً وقد مر تمام النص .

(٢) ص ٦٧ من المجموع .

وهو الذى ليس لأفعاله لمية : ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر .
 وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد ، وهو العقل الأول ، ويحصل فى المبدع
 الأول الكثرة بالعرض ؛ لأنه ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول ؛ ولأنه
 يعلم ذاته ويعلم الأول . وليست الكثرة التى فيه من الأول ؛ لأن إمكان الوجود
 هو لذاته . وله من الأول وجه من الوجود .
 ويحصل من العقل الأول . بأنه واجب الوجود ، وعالم بالأول ؛ عقل آخر
 ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذى ذكرناه .
 ويحصل من ذلك العقل ، بأنه ممكن الوجود ، وبأنه يعلم ذاته ؛ الفلك الأعلى
 بمادته ، وصورته التى هى النفس .
 والمراد بهذا ، أن هذين الشيئين يصيران سبب شيئين ، أعنى الفلك والنفس .
 ويحصل من العقل الثانى ، عقل آخر وفلك آخر ، تحت الفلك الأعلى .
 وإنما يحصل منه ذلك ؛ لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض ، كما ذكرناه بدياً فى
 العقل الأول .

وعلى هذا يحصل عقل فلك من عقل .
 ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك ، إلا على طريق الجملة ؛ إلى أن
 تنهى العقول الفعالة ، إلى عقل فعال مجرد من المادة .
 وهناك يتم عدد الأفلاك .
 وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية .
 وهذه العقول مختلفة الأنواع ، كل واحد منها نوع على حدة .
 والعقل الأخير منها ، سبب وجود الأتفس الأرضية . من وجه ، وسبب
 وجود الأركان الأربعة ، بوساطة الأفلاك ، من وجه آخر .
 ويجب أن يحصل من الأركان ، الأمزجة المختلفة ، على النسب التى بينها ،
 المستعدة لقبول النفس ، النباتية والحيوانية ، والناطقة ؛ من جهة الجوهر الذى
 هو سبب لأمر أكوان هذا العالم والأفلاك التى حركاتها مستديرة على شيء ثابت
 غير متحرك ، ومن تحركها وممارسة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الأركان
 الأربعة .

وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير ، الذى يجب أن يظهر منه .
ولأجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية ، وهو قابل لنوع من أنواع الانتقال ، من حال إلى حال ، على سبيل التخيل ، ويحصل بسبب ذلك التخيل لها ، التخيل الجسماني ، وذلك السبب هو سبب الحركة ، فيحصل من جزئيات تخيلاتها المتصلة ، الحركات الجسمانية ؛ ثم تلك التغيرات تصير سبباً لتغير الأركان الأربعة ، وما يظهر في عالم الكون والفساد من التغير .

واشتراك الأجرام السماوية في معنى واحد ، وهو الحركة الدورية الصادرة عنها ، يصير سبب اشتراك المواد الأربع في مادة واحدة . واختلاف حركاتها ، يصير سبب اختلاف الصور الأربع . وتغيرها من حال إلى حال ، يصير سبب تغير المواد الأربع ، وكون ما يتكون منها ، وفساد ما يفسد منها .

والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها عن مادة وصورة ؛ فإن مادة الأفلاك والأجرام ، مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات ؛ كما أن صور تلك ، مخالفة لصور هذه ، مع اشتراك الجميع في الجسمية ؛ لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة .

ولأن ذلك كذلك ، لا يجوز وجود الهيولى بالفعل ، خالية عن الصورة ؛ ولا وجود الصورة الطبيعية^(١) ، مجردة عن الهيولى ؛ بل الهيولى محتاجة إلى الصورة ، لتصير بها موجودة بالفعل ؛ ولا يجوز أن يكون أحدهما سبب وجود الآخر ؛ بل ههنا سبب يوجدهما معاً .

والحركات السماوية وضعية دورية ؛ والحركات الكائنة الفاسدة ، حركات مكانية . وحركة الكمية والكيفية ، والحركات المستوية ، لازمة للبسائط ؛ وهي على ضربين :

(١) يعنى من الفارابي هذا الاحتياط ، وهذا التقيد ؛ إذ يرسل بعض الناس القول على إطلاقه ، فيقولون : لا توجد الصورة مجردة عن الهيولى . مع أن هذا الحكم خاص بالصور الطبيعية ، فهي التي لا تفارق الهيولى ، وهناك صور أخرى غير طبيعية ، كالإله والنفس مثلاً ، فكأن الصورة الطبيعية حالة كالهيولى ، كذلك الإله هو رمز للكمال أمام العالم ، ولذلك يتحرك العالم بدافع الشوق له والقرب منه ؛ وكذلك النفس حالة كاللحم ، فالجسم معها ، يكون أكل منه خالياً عنها ، ولكن التلازم بين الإله والعالم ، وبين اللحم والنفس ، ليس كالتلازم بين الصورة الطبيعية والهيولى .

أحدهما من الوسط .

والآخر إلى الوسط .

وحركة الأشياء المركبة ، بحسب غلبة البسائط من المواد الأربع عليها .
ومبدأ الحركة والسكون ، متى لم يكن من خارج ، أو عن إرادة سميت طبيعة .
وتكون الحركات متساوية عن غير إرادة . وتسمى نفساً نباتية ، أو حركة مع
إرادة ، أو على لون واحد أو ألوان كثيرة كيفما كانت ، وتسمى النفس الحيوانية
والنفس الفلكية .

والحركة تتصل بها أشياء تسمى زماناً . ومقطع الزمان يسمى آنأً ولا يجوز
أن يكون للحركة ابتداء زمانى ، ولا آخر زمانى ؛ فإذاً يجب أن يوجد متحركاً
على هذا اللون ، ومحركاً لذلك . وإن المحرك أيضاً متحرك ؛ احتاج إلى محرك إذا لا ينفك
المتحرك من المحرك ، ولا يتحرك شيء بذاته ، فإذاً يجب أن لا يكون بلا نهاية ،
بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركاً ، وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين ،
بلا نهاية ، وهذا محال .

والمحرك الذى لا يكون متحركاً ، يجب أن يكون واحداً ، ولا يكون ذا عظم
ولا جسماً ؛ ولا يكون متجزأً ، ولا فيه كثرة بوجه [.
وشبيهه أيضاً بقول ابن سينا فى النجاة^(١) :

[مبدأ الكل : ذاتٌ واجبة الوجود ، وواجب الوجود واجب أن يوجد
بما يوجد عنه ، وإلا فله حال لم تكن ، فليس واجب الوجود من جميع جهاته .
فإن وضعت الحال الحادثة لا فى ذاته ، بل خارجة عن ذاته ؛ كما يضع
بعضهم الإرادة ؛ فالكلام على حدوث الإرادة عنه ثابت ، أهو بالإرادة ، أو
طبعاً ، أو لأمر آخر ، أى أمر كان ؟ ! .

ومهما وضع أمر حدث بعد أن لم يكن ؛ فلما أن يوضع حادثاً فى ذاته ،
ولما غير حادث فى ذاته ؛ بل على أنه شيء مباين لذاته ؛ فيكون الكلام فيه
ثابتاً .

وإن حدث في ذاته ؛ كان ذاته متغيراً ؛ وقد بين أن واجب الوجود بذاته .
واجب الوجود من جميع جهاته .

وأيضاً إذا كان هو عند حدوث المباينات عنه ؛ كما كان قبل حدوثها ،
ولم يعرض ألبتة شيء لم يكن ، وكان الأمر على ما كان ، ولم يوجد عنه شيء ؛
فليس يجب أن يوجد عنه شيء ؛ بل يكون الأمر والحال على ما كان ؛ فلا بد
من تمييز لوجوب الوجود عنه ، أو ترجيح الوجود عنه ، بحادث متوسط لم يكن
حين كان الترجيح للعدم عنه ، وكان التعطل عن الفعل حاله .

وليس هذا أمراً خارجاً عنه ، فإننا نتكلم في حدوث الحادث عنه نفسه ،
بلا واسطة أمر يحدث ، فيحدث به الثاني ، كما يقولون في الإرادة والمراد .

والعقل الصريح الذي لم يكذب ؛ يشهد أن الذات الواحدة ، إذا كانت من
جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل ، شيء ، وهي الآن
كذلك ، فالآن أيضاً لا يوجد عنها شيء .

فإذا صار الآن يوجد عنها ؛ فقد حدث في الذات قصد ، أو إرادة ، أو
طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شيء مما يشبه هذا ، لم يكن .

ومن أنكر هذا ؛ فقد فارق مقتضى عقله لساناً ، ويعود إليه ضميراً ؛ فإن
الممكن أن يوجد وأن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يرجع له أن يوجد
إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات التي للعة ، كانت ولا يرجع ولا يجب عنها هذا
الترجيح ، ولا داعي ولا مصلحة ولا غير ذلك ؛ فلا بد من حادث يوجب الترجيح
في هذه الذات ، إن كانت هي الفاعلة ، وإلا كانت نسبتها إلى ذلك الممكن ،
على ما كان قبل ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ؛ ويكون الإمكان
إمكاناً صرفاً بحاله .

وإذا حدثت لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث لذاته وفي ذاته ،
فإن كانت خارجة عن ذاته ، كان الكلام فيها ثابتاً . ولم تكن النسبة المطلوبة ،
فإننا نطلب النسبة الموقعة ، لوجود كل ما هو خارج عن ذاته ، بعد ما لم يكن
أجمع ، كأنها جملة واحدة ، وفي حال ما لم يوجد شيء ، وإلا قد أخرج من
الجملة شيء ، فنظر في حال ما بعده ، فإن كان مبدأ النسبة مبيناً له ، فليست

هي النسبة المطلوبة ، فإذاً الحادث الأول يكون على هذا القول في ذاته ، لكنه محال ؛ فكيف يمكن أن يحدث في ذاته شيء ؟ ! ، وعن يحدث ؟ ! ، وقد بان أن واجب الوجود بذاته واحد ، أفترى أن ذلك عن الحادث منه ؟ ! ، فتكون ليست النسبة المطلوبة ؛ لأننا نطلب النسبة الموجبة لخروج الممكن الأول إلى الفعل ، أو هي عن واجب وجود آخر ؟ ! ، وقد قيل : إن واجب الوجود واحد على أنه إن كان واجب آخر ، فهو العلة الأولى والكلام ثابت فيه .

فصل في أن ذلك يقع لانتظار وقت ، ولا يكون وقت أولى من وقت : ثم كيف يجوز أن يتميز في العدم وقت ترك ، ووقت شروع ؟ ! ، وبم يخالف الوقت الوقت ؟ ! .

وأيضاً إذا بان أن الحادث لا يحدث ، إلا بحادث حال في المبدأ ، فلا يخلو إما أن يكون حدوث ما يحدث عن الأول ، بالطبع ، أو عرض فيه غير الإرادة ، أو بالإرادة ؛ إذ ليس بقسري ، ولا اتفاق .

فإن كان بالطبع ؛ فقد تغير الطبع . أو كان بالعرض ؛ فقد تغير العرض . وإن كان بالإرادة فليتنزل أنها حدثت فيه ، أو مباينة له .

بل نقول : إما أن يكون المراد نفس الإيجاد ، أو غرضاً ومنفعة بعد .

فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته ؛ فلم لم يوجد قبل ؟ ! ، أترأه استصلحه الآن ؟ ! ، أو حدث وقته ؟ ! ، أو قدر عليه الآن ؟ ! .

ولا نغني فيما نقوله : قول القائل : إن هذا السؤال باطل ؛ لأن السؤال في كل وقت عائد ، بل هذا سؤال حق ؛ لأنه في كل وقت عائد ولازم .

وإن كان لغرض ومنفعة ؛ فعلوم أن الذي هو للشيء ، بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ؛ فليس بغرض . والذي هو للشيء بحيث كونه ، ولا كونه بمنزلة ، فليس هو نافعاً . والذي كونه منه أولى ؛ فهو نافع ؛ والحق الأول كامل الذات لا يتنفع بشيء .

فصل في أنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى سابقاً على الزمان والحركة بزمان :

وأيضاً فإن الأول بماذا يسبق أفعاله الحادثة ؟ ! ، أبلاته أم بالزمان ؟ ! ،

فإن كان بذاته فقط مثل الواحد للثنتين ، وإن كانا معاً بالزمان ، وكحركة المتحرك ، بأن يتحرك بحركة ما يتحرك عنه ، وإن كانا معاً بالزمان ؛ فيجب أن يكون كلاهما محدثين ؛ أو قدم الأول ، وقدم الأفعال الكائنة عنه .

وإن كان قد سبق لا بذاته فقط ، بل بذاته وبالزمان : بأن كان وحده ، ولا عالم ولا حركة . ولا شك أن لفظة « كان » تدل على أمر مضى وليس الآن ، خصوصاً ويعقبه قولك : « ثم » ؛ فقد كان كوناً ثم مضى ، قبل أن خلق الخلق . وذلك الخلق متناه ؛ فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان ؛ لأن الماضي ، إما بذاته ، وهو الزمان ؛ وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها ومعها ؛ فقد بان لك هذا .

فإن لم يسبق بأمر هو ماض ، للوقت الأول ، من حدوث الخلق ؛ فهو حادث مع حدوثه . وكيف لا يكون سبق ، على أوضاعهم ، بأمر ماض للوقت الأول من الحلقة ؛ وقد كان ولا خلق ، وكان خلق ، وليس « كان ولا خلق » ثابتاً عند كونه « كان وخلق » ولا « كونه قبل الخلق » ثابت مع « كونه مع الخلق » وليس « كان ولا خلق » نفس وجوده وحده ؛ فإن ذاته حاصلة بعد الخلق . ولا « كان ولا خلق » هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث ؛ فإن وجود ذاته وعدم الخلق ، موصوف بأنه « قد كان ، وليس الآن » وتحت قولنا : « كان » معنى « معقول ، دون معقول الأمرين ؛ لأنك إذا قلت : وجود ذات وعدم ذات ، لم يكن مفهوماً منه السابق ، بل قد يصحح أن يفهم منه التأخر ؛ فإنه لو عدت الأشياء . صح وجوده وعدم الأشياء ، ولم يصحح أن يقال لذلك : « كان » ، بل إنما يفهم السابق بشرط ثالث ؛ فوجود الذات شيء ، وعدم الذات شيء ، ومفهوم « كان » ، شيء موجود وغير المعنيين .

وقد وضع هذا المعنى للخالق عز ذكره ، ممتداً لا عن بداية ؛ وجوز فيه أن يخلق قبل أى وقت يتوهم فيه أنه خلق .

فإذا كان هذا هكذا ؛ كانت هذه القبلية مقدرة ، مكتمة ؛ وهذا هو الذى نسميه الزمان ؛ إذ تقديره ليس تقدير فى وضع ولا ثبات ، بل على سبيل التجدد ثم إن شئت فتأمل أقاويلنا الطبيعية ؛ إذ بينا أن ما يدل عليه معنى « كان » و « يكون » عارض لهيئة غير قارة ، والهيئة غير القارة هى الحركة .

فإذا تحققت علمت أن الأول ، إنما سبق الخلق عندهم ، ليس سبقاً مطلقاً ، بل سبقاً بزمان معه ، وحركة وأجسام أو جسم .

هذا هو الغزالي في إيجازه لهذا الموضوع ، شبيهاً بالفارابي وابن سينا ، فانظر إليه وقد حكى ما نقلناه هنا عن ابن سينا حكاية أمينة دقيقة ، في كتابه التهافت^(١) ، ثم كر عليها قائلاً^(٢) :

[والاعتراض من وجهين :

أحدهما ، أن يقال : بم تتكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتداء ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في وقته الذي حدث فيه ، مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك ، فما المانع من هذا الاعتقاد ؟ ! ، وما المحيل له ؟ ! . . .

الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ، أن يقال : استبعدتم حدوث حادث من قديم ، ولا بد لكم من الاعتراف به ، فإن في العالم حوادث ولها أسباب ؛ فإن استندت الحوادث إلى الحوادث ، إلى غير نهاية ؛ فهو محال . وليس ذلك معتقداً عاقل ؛ ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيت عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود ، هو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ، تنتهي سلسلتها إليه ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ؛ فلا بد إذن على أصلكم ، من تجويز صدور حادث من قديم [. ثم يتعرض لقل ابن سينا^(٣) : [إنه يلزم على قول المخالفين ، أن يكون الله تعالى ، سابقاً على الزمان والحركة بزمان . . .] . فيقول^(٤) :

« الاعتراض هو أن يقال : الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً .

(١) ابتداء من ص ٥١ .

(٢) ص ٥٣ .

(٣) ص ٦٧ .

(٤) ص ٧٢ تهافت .

ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان معه عالم . ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري ، وعدم ذات العالم فقط . ومفهوم قولنا : كان معه عالم ، وجود الذاتين فقط .
فنحنى بالتقدم انفراد بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد ، ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان وعيسى معه . لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث : وهو الزمان . فلا التفتات إلى أغاليظ الأوهام [.
ويقول في الاقتصاد^(١) :

[أما الفلاسفة فقد قالوا : بقدم العالم ؛ وهو محال ، لأن الفعل يستحيل أن يكون قديماً ؛ إذ معنى كونه فعلاً ، أنه لم يكن ثم كان ؛ فإن كان موجوداً مع الله أبداً . فكيف يكون فعلاً ، بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها ، على ما سبق^(٢) وهو محال من وجوه . . .

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال ، لم يتخلصوا من أصل السؤال ، وهو أن الإرادة لم تعلق بالحدوث ، في وقت مخصوص ، لا قبله ولا بعده ؛ مع تساوى نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ ! ، فإنهم إن تخلصوا عن خصوص الوقت ، لم يتخلصوا ، عن خصوص الصفات ، إذا العالم مخصوص بمقدار مخصوص ، ووضع مخصوص . وكانت نقائضها ممكنة في العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض .

ومن أعظم ما يلزمهم فيه ، ولا عذر لهم عنه ، أمران ، أوردناهما ، في كتاب تهافت الفلاسفة^(٣) . ولا محيص لهم عنهما ألبتة .
أحدهما . . . إلخ [.

(١) ص ٤٩ .

(٢) أوردناه فيما مر .

(٣) من ص ٦٤ إلى ٦٧ وهذه الإحالة من أحد الكتابين إلى الآخر تقوى الصلة بينهما ، لا من جهة الناية التي يهدفان إليها فحسب ، ولكن من جهة الأسلوب العلمي ، ونوع الأدلة ، ومستوى الجماعة التي أعد لها الكتابان .

ثم يسوق الغزالي هذين الأمرين ، على نحو ما هو مذكور في كتاب التهافت تماماً .

هذا ولا ينبغي أن ننسى ما للغزالي بصدد إثبات الواجب في كتبه الكلامية ، حيث قد عول فيه على أن العالم حادث^(١) وهو نفسه صنيع إمام الحرمين .
أبدية العالم :

أقام الغزالي الدليل على أن النفس الإنسانية باقية لا تفنى ، ولا يجوز في العقل أن تفنى^(٢) وقد استمد الغزالي هذا الدليل من تجردها ، فليست أبديتها في نظره راجعة إلى شيء سوى هذا التجرد .

والغزالي يقول بعقول ونفوس مجردة ، غير العقول والنفوس الإنسانية ؛ فيلزمه — بمقتضى هذا الدليل — أن تكون هذه العقول وتلك النفوس أبدية كالنفس الإنسانية . حيث لا فارق أصلاً من هذه الجهة بل إن هذه النفوس وتلك العقول أشد في التجرد وفي البعد عن علائق المادة من النفس الإنسانية .

وما دامت المادة واجبة الصلور عن العقول لذاتها^(٣) فتكون دائمة بدوامها ؛ وإذا كانت المادة أبدية فيكون الزمان والحركة أبديين كذلك .

فيكون العالم عند الغزالي أبدياً ، دل على أبدية الدليل العقلي .
ولكن هل أبدية العالم ستكون على هذا الشكل الذي هو عليه الآن ؟ !
أم يجوز أن تكون على شكل آخر ، ولو تبدلت فيه الأرض غير الأرض والسموات ؟ !
على ما يقول به المتكلمون .

الذي يقتضيه مذهب الغزالي من أن هذا العالم ما عدا المبدع الأول صلر عن العقول ، وصدوره عن العقول صلور ذاتي ، أن تكون أبدية العالم ، على الشكل الذي هو عليه الآن ، ضرورة أن ما بالذات لا يتخلف .

ولعل الغزالي في هذا شبيه بما يراه ابن سينا في النجاة ، حيث يقول^(٤) :

[فصل في إثبات دوام الحركة بقول مجمل ، ثم بعده بقول مفصل :

(١) عرضنا ذلك فيما مر .

(٢) سيأتي ذكر هذا الدليل في الأبحاث النفسانية .

(٣) على ما مر .

(٤) ص ٤١٢ .

وقد اتضح لك فيما سلف من العلوم الطبيعية ؛ وجود قوة غير متناهية ،
ليست مجسمة . وأنها مبدأ الحركة الأولية .

وبان لك أن الحركة المستديرة ، ليست متكونة تكويناً زمانياً .

فقد بان من هناك ، من وجه ما . أن هنا مبدأ دائم الوجود .

وقد بان لك بعد ذلك أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع
جهات ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن .

مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها ، تكون موجبة للمعلول . فإن دامت
أوجبت المعلول دائماً ؛ فلو اكتفيت بتلك الأشياء لكفتك [.

وشبيه بما يراه الغزالي لهم في كتابه مقاصد الفلاسفة^(١) حيث يقول :

[ولا يتخى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم إلى ما لا يقبل الكون والفساد كالسماويات ، وإلى ما يقبل
كالعناصر الأربعة .

وقد سبق أن السماويات ، لا تقبل الانخراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة
المستقيمة . ولا تخلو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة ، وطبائعها مختلفة ولها
نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة] .

في كل هذا ما يفيد أبدية العالم على الجملة ، سواء فيه ما يروى عن ابن سينا
أو ما يروى عن الغزالي ، غير أن الغزالي في كتبه الكلامية ، ينكر ذلك أيما
إنكار ، إذ يقول في التهافت^(٢) :

[مسألة في إبطال قولهم : في أبدية العالم والزمان والحركة :

ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى ؛ فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية
لوجوده ؛ فهو أبدى لا نهاية لآخره ، ولا يتصور فساد ولا فناؤه ؛ بل لم يزل
كذلك ، ولا يزال كذلك أيضاً .

وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية ، والاعتراض
كالاعتراض من غير فرق ؛ فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته أزلية أبدية ،
فكان المعلول مع العلة .

(١) ص ١٣ قسم الطبيعيات .

(٢) ص ٨٩ .

ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول ، وعليه بتوا منع الحدث ؛ وهو بعينه جار في الانقطاع . وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثاني : أن العالم إذا عدم ، فيكون علمه بعد وجوده ، فيكون له « بعد » ، فقيه لإثبات الزمان .

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع . فكذاك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ، فإننا نحيل أن يكون أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى أبداً ؛ إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول . ولم يوجب أن يكون للعالم آخر لا محالة إلا أبو الهذيل العلاف : فإنه قال : كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها ، فكذاك في المستقبل : وهو فاسد ، لأن كل المستقبل قط ، لا يدخل في الوجود ، لا متلاحقاً : ولا متساوياً ، والماضي كله قد دخل في الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوياً .

وإذ قد تبين أننا لا نحيل بقاء العالم أبداً ، من حيث العقل ، بل نجوز إبقائه وإفناؤه ؛ فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن ، بالشرع . فلا يتعاقب النظر فيه بالعقول .

وأما مسلكهم الرابع فهو محال ؛ لأنهم يقولون : إذ عدم العالم بقي إمكان وجوده ، إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً ، وهو وصف إضافي ، فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة ، وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها ؛ فالمواد والأصول لا تنعدم ؛ وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

والجواب عن الكل ما سبق [١] .

والغزالي في التهافت يخالف الفلاسفة في هذه المسألة من جهتين :

١ - أن يكون الدليل العقلي قد دل على ذلك .

٢ - أن يكون الحصول على هذا الشكل واجب الدوام لا من جهة أصل الوقوع في الحملة ، لأن الغزالي - في التهافت أيضاً - يرى أن الأبدية حاصلة في

(١) سبق له في التهافت ابتداء من ص ٥٢ .

الجملة لا على هذا الشكل ، ويرى أن ذلك الحصول لأن الله أرادها باختياره لا لأنها واجبة الحصول بمقتضى أسباب استلزمها .

وهذان الأمران اللذان خالف الغزالي فيهما الفلاسفة في كتاب التهافت ، هما بذاتهما اللذان تفيدهما عبارته في كتابه معارج القدس كما سبق الإيضاح .

حاجة العالم إلى صانعه :

ذهب ابن سينا في الإشارات^(١) إلى أن العالم محتاج إلى صانعه في وجوده وفي بقاءه ، وشنع على جماعة يرون أن هذه الحاجة واقعة عند حد الوجود فقط ، بحجة أن الفاعل حال بقاء الفعل إما أن يكون له أثر في الفعل أو لا يكون ، فإن كان فذلك الأثر إما الذي حصل أولاً وهو محال . وإما غيره وحيث أن يكون المحتاج هو ذلك الغير الحادث ، وأما الباقي فهو غنى عنه . وأما إن لم يكن له فيه أثر كان ذلك اعترافاً باستغناء الفعل حال بقاءه عن ذلك المؤثر .

وقد فسر شارحه الإمام الرازي هذه الجماعة بأنها فريق من المتكلمين .

ولا عرض الغزالي لهذه المسألة وافق ابن سينا في رأيه وعرض بمن خالف قال^(٢) :

[وبالجملة ليس خلقه العالم كمن بنى داراً وسرح فيها من عبيده خلقاً كثيراً ، فرتب لكل واحد منهم ما خلقه لأجله ، وقطع عنهم نظره وتدييره وعلمه وقدرته وإرادته فهم بخلقهم يعملون للأمر ، وبحكمه يتصرفون .

فلا الدار محتاجة في بقاءها إلى ممسك ، إذ قد استغنى البناء عن الباني ، كما ظنه قوم . ولا أهلها محتاجون إلى مدبر ومقدر ، إذ استغنوا بفطرتهم على ما هم عليه عن تجديد أحد وبنيان بان ، كما تخيله قوم ، بل كما كانوا محتاجين في وجودهم إلى خلقه تعالى ، كانوا محتاجين في دوام وجودهم إلى أمره تعالى ؛ وكما لم يكن وجودهم بذواتهم ، لم يكن دوام وجودهم بذواتهم ؛ فهو القيوم على الملكوت ، جل جلاله] .

(١) ص ٢١٥ ج ١ .

(٢) ص ٢٠٦ .

حياة السموات :

يرى الغزالي أن السموات كائنات حية ، قال ^(١) :

[وكما تميز النبي عن الناس بعقله المناسب للعقول المفارقة والعقل الأول ؛ كذلك تميز بنفسه المشاكلة لنبفس السموات والنفس الفلكية] .

وهو في هذا شبيه بابن سينا ، حيث يقول في النجاة ^(٢) :

[يجب أن تعلم أن العلة القريبة للحركة الأولى ، نفس لا عقل ؛ وأن السماء حيوان مطيع لله عز وجل] .

هذا هو رأى الغزالي في السموات — كما تفيد كتيبه المضمون بها على غير أهلها — وإن تنكر لهذه الفكرة في كتيبه غير المضمون بها ، قال في التهافت ^(٣) :

[قالوا : إن السماء حيوان ؛ وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا : وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة ، نحو أغراضها ، بتحريك النفس ؛ فكذا السموات .

وإن غرض السموات بحركتها الدورية ، عبادة رب العالمين ، على وجه منذكره .

ومذهبهم في هذه المسألة مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالة ؛ فإن الله تعالى قادر ، على أن يخلق الحياة في كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة في قبول الحياة .

ولكننا ندعى عجزهم ، عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً ، فلا يطلع عليه إلا الأنبياء — صلوات الله عليهم — بإلهام من الله تعالى ، أو بوحى ، وقياس العقل ، ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل وساعد ، ولكننا نقول : ما أورده دليلاً ، لا يصلح إلا لإفادة ظن ، فأما أن يفيد قطعاً فلا .

(١) ص ١٤٥ .

(٢) ص ٤٢٢ .

(٣) ص ٢٠٢ .

ونخالفهم فيه أن قالوا : إن السماء متحركة - وهذه مقالة حسية - وكل جسم متحرك ؛ فله محرك - وهذه مقالة عقلية - إلخ .

والاعتراض ، هو أن نقول : نحن نقدر ثلاث احتمالات ، سوى مذهبكم ، لا برهان على بطلانها . . . إلخ] .

نظرية السببية :

يرى الغزالي أن المبدأ الأول لم يصدر عنه إلا شيء واحد ، ضرورة أنه واحد من كل وجه ، وضرورة أنه ينزعه عن أن يفعل بالباشرة .

ويرى أيضاً أن الممكن ما لم يجب لم يوجد ، قال :

[إن^(١) كل معلول فيجب أن يلزم عن علته ؛ حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود بعد فليس يوجد .

وإن الحركة السماوية اختيارية ، وإن الحركة الاختيارية لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل ، وإن الاختيار للأمر الكلي لا يوجب أمراً جزئياً ؛ فإنه إنما يلزم الأمر الجزئي بعينه ، عن اختيار جزئي يخصه بعينه . وإن الحركات التي توجد بالفعل كلها جزئية ، فيجب إن كانت اختيارية أن تكون عن اختيار جزئي ؛ فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلاً صرفاً ؛ بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية ، تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً إما : أن يكون تخيلاً ، أو تعقلاً عملياً هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلي يستمد من العقل المفارق الذي يدرك العلوم الكلية . وهذا كله مبين في العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه أن الحركات السماوية يحرك كل واحد منها جوهر نفساني ، يتعلل الجزئيات بالنحو من التعقل الذي يخصها ، ويرسم فيه صورها وصور الحركات التي يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حيثئذ الغايات التي تؤدي إليها الحركات ، في هذا العالم .

(١) ص ١٥٠ معارج القلس .

ويتصور هذا العالم أيضاً بتفصيله وتلخيصه والأجزاء التي فيه ، لا يعزب عنه شيء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور التي تحدث في المستقبل ؛ وذلك أنها أمور يلزم وجودها عن النسبة التي بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ، والنسب التي بين الأمور التي ههنا ، والنسب التي بين هذه الأمور وتلك الحركات ، فلا يخرج شيء ألبتة من أن يكون حدوثه في المستقبل لازماً لوجود هذه على ما هي عليه في الحال .

فإن الأمور إما أن تكون بالطبع ، وإما أن تكون بالاختيار ، وإما أن تكون بالاتفاق .

والتي تكون عن الطبع ، إنما تكون بالضرورة عن الطبع . إما طبع حاصل ههنا أولاً ، أو طبع حادث ههنا . عن طبع ههنا ؛ أو طبع حادث ههنا عن طبع سماوي .

وأما الاختيارات فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث . وكل حادث بعد ما لم يكن فله علة . وحدثه بضرورة .

وعلته إما شيء كائن ههنا على إحدى الجهات ، أو شيء سماوي ، أو شيء مشترك بينهما .

وأما الاتفاقيات فهي احتكاكات ومصادمات بين هذه الأمور الطبيعية والاختيارية بعضها مع بعض في مجاريها .

فيكون إذن الأشياء الممكنة ما لم تجب لم توجد ، وإنما تجب لا بذاتها ، بل بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التي لعل شيء [.

فيكون وجوب هذه الممكنات المتكررة ، عن غير المبدأ الأول ؛ فتكون نظرية الأسباب والمسببات قائمة تلعب دورها بين الكائنات في هذا العالم ، ويكون بعض هذا العالم راجعاً إلى بعض في التأثير والوجود .

والغزالي يصرح بذلك فيقول^(١) :

[إنا لا نعلم وقوع الحوادث ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل

أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه . لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه ، فإن علم وجود سببه كان وجوده واجباً .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء . [

هذا هو الغزالي الفيلسوف أو الشبيه بالفلاسفة ، فانظر إلى الغزالي الأشعري أو الشبيه بالمتكلمين الأشاعرة حيث يقول في التهافت^(١) :

[الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ، وبين ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا^(٢) بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر . ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر : ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشراب ، والشبع والأكل . والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقرنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى ، بخلقها على التساق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جراً إلى جميع المقرنات .]

ويقول في الاقتصاد^(٣) :

[فأما اللزمات التي ليست شرطاً ، فعندنا يجوز أن تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها ، بل لزومه بحكم طرد العادة ، كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج ، فإن كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى ، وإلا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق البرودة في الثلج ، والمماسمة في اليد ، مع خلق الحرارة في اليد بدلاً من البرودة .]

(١) ص ٢٢٧ .

(٢) وقوله عندنا ظاهر في أنه يشايح بهذا الرأي جماعة خاصة .

(٣) ص ٩٦ .

ويقول في الاقتصاد أيضاً^(١) :

[وقد عرفت من جملة هذا أن الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة منها في ذات الأحياء والجمادات ، واقعة بقدرة الله تعالى ، وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض ، بل الكل يقع بالقدرة] .

تركب الجسم :

يرى الغزالي أن الجسم مركب من المادة والصورة^(٢) ، وينكر القول بالجواهر الفرد فيقول^(٣) :

« كل جزء من الجسم منقسم ، وقد برهنا على ذلك ، وله براهين هندسية ليس مهنا موضع ذكرها » .

هنا مع أنه أثبت الجزء القوي لا يتجزأ ، في كتابه الاقتصاد حيث يقول^(٤) :

[وكل جسم فهو يتألف من جوهرين] ، يعنى على الأقل .

محتويات الكون :

ولقد لخص لنا الغزالي العالم كما فهمه ، قال^(٥) :

[وكما أن حركة الجسم تدل على المحرك ، والمتحرك إذا لم يكن طبيعياً ، فيدل على مدرك يحركه بالإرادة ؛ والمدرك قد يكون ظاهراً وقد يكون باطناً ، وقد يكون عقلياً : نظرياً أو عملياً .

فكذلك فاعلم أن وجود الأجسام في مقعر فلك القمر قابل للتركيب ، فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب .

فنقول : هذا التركيب المشاهد ، يدل على وجود الحركة المستقيمة ، وتدل الحركة من حيث مساقها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع ، ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط كالسما ، وتدل الحركة من حيث حلوسها^(٦) ،

(١) ص ٤٦ معارج القدس .

(٢) وقد مر بنا شاهد ذلك .

(٣) ص ٣٠ معارج .

(٤) ص ٢١ .

(٥) ص ٢٠١ معارج القدس .

على أن لها سبباً وليسببها سبباً إلى غير نهاية^(١) . ولا يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية ، والحركة الدورية لا تكون إلا إرادية . والإرادة الجزئية لا تكون إلا مستمدة من إرادة كلية ، والإرادة الجزئية تكون للنفس . والإرادة الكلية تكون للعقل .

فقد ثبت بهذا وجود العناصر القابلة للتركيب ، ووجود السموات المتحركة ، الحركة للعناصر ، والسموات المتحركة ، تدل على محركات هي نفوس سماوية ، والنفوس مستمدة من العقول ، والكل مستند إلى الله تعالى . إبداعاً وإنشاء ، واختراعاً وخلقاً ، وإحداثاً وتكويناً ، وإيجاداً وإبداء ، وإعادة وبعثاً .

فله المُلْك كله ، والمِلْك كله . هو الأول بلا أول كان قبله ، والآخر بلا آخر يكون بعده . الذى قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين ، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين : ابتدع الخلق بقدرته ابتداءً ، واخترعهم على مشيئته اختراعاً] .

(١) أليس في هذا ما يدل على القول بقدم العالم ؟ ! .

الإنسانيات

يرى الغزالي أن بين الكائنات ما يسمى نفساً ؛ وأن هذه النفس أنواع أربعة :

نفس نباتي .

نفس حيواني .

نفس إنساني .

نفس فلكي .

يقول^(١) [بيان إثبات النفس على الجملة :

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل في ثبوتها ؛ فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم ، بل على موجود حتى يفهم الخطاب .

ولكن نحن نستظهر في بيانه فنقول :

من المعلوم الذي لا يرتاب فيه ، أن الأشياء مهما اشتركت في شيء ، وافترقت في شيء آخر ؛ فإن المشترك فيه غير المفترق فيه . ونصادف كافة الأجسام ، مشتركة في أنها أجسام ، يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة ، ثم نصادفها بعد ذلك ، مفترقة بالتحرك والإدراك . فإن كان تحركها لأجل جسيمتها ، فينبغي أن يكون كل جسم متحركاً ؛ لأن الحقائق لا تختلف ، وما يجب لنوع ، يجب لجميع ما يشاركه في ذلك النوع وتلك الحقيقة .

وإن كان لمعنى وراء الجسمية ، فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل ؛ فذلك المبدأ هو النفس ، إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض .

مثال ذلك ، أنا نرى الأجسام النباتية ، تغتذى وتنمو ، وتولد المثل ، وتحرك حركات مختلفة ، من التشعيب والتعريق .

فهذه المعاني إن كانت للجسمية ، فينبغي أن تكون جميع الأجسام كذلك .

(١) ص ١٦ معارج القلس .

وإن كانت لغير الجسمية ، بل لمعنى زائد ، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية .
ثم الحيوان ، فيه ما فى النبات ، ويحس ويتحرك بالإرادة ، ويهتدى إلى
مصالح نفسه ، وله طلب لما ينفع ، وهرب عما يضر .

فنعلم قطعاً ، أن فيه معنى زائداً على الأجسام النباتية .

ثم نجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بإدراك
الأشياء الخارجة عن الحس ، مثل أن الكل أعظم من الجزء .

فيدرك الجزئيات بالحواس الخمس ، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية ،
ويشارك الحيوان فى الحواس ، ويفارقه فى المشاعر العقلية ؛ فإن الإنسان يدرك
الكل من كل جزئى ، ويجعل ذلك الكلى مقسمة قياس ، ويستنتج منه نتيجة .

فلا الإدراك الكلى ينكر ، ولا المدرك لذلك يحدد ، ولا العرض ، ولا الجسم
القابل للعرض ، ولا النبات ولا الحيوان غير الإنسان ، يدرك الكلى ؛ حتى يقوم به
الكل ؛ فينقسم بأقسام الجسم ؛ إذ الكلى له وحدة خاصة — من حيث هو كلى —
لا ينقسم ألبتة ، فلا يكون للإنسان المطلق الكلى ، نصف وثلث وربع .

فقابل الصورة الكلية ، جوهر ؛ لا جسم ، ولا عرض فى جسم ، ولا وضع
له ، ولا أين له ، فيشار إليه ؛ بل وجوده وجود عقله ، أخفى من كل شئ عند
الحس ، وأظهر كل شئ فى العقل .

ثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزّه من
المادة ، والصور الجسمانية [:

[تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال :

كل مبدأ يظهر منه فعل ، فإما أن يكون له شعور بفعله ، أو لم يكن .
فإن لم يكن له شعور ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن
يكون مختلفاً .

وإن كان له شعور ، فإما أن يكون له تعقل ، أو لم يكن .

فإن كان له تعقل ، فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد . وإما أن
يكون مختلفاً .

فهذه خمسة أقسام :

فما كان فعله متحداً وليس له شعور ، فذلك المبدأ يسمى مبدأً طبيعياً ، كما في الأجسام الثقيلة ، من المهبوط ، وفي الخفيفة من الصعود .
وإن كان فعله مختلفاً وليس له شعور ، فهو النفس النباتي ، فإن النبات يتحرك حركات مختلفة .

وإن كان له شعور ، وليس له تعقل ، فهو النفس الحيواني .
وإن كان له تعقل ، ومع التعقل اختيار في الفعل والترك ، فهو النفس الإنساني .
وإن كان له تعقل ، وفعله على نهج واحد ، فهو النفس الفلكي [.

[رسوم النفوس الثلاثة :

فرسم النفوس الثلاثة بمراسمها ؛ فإن شرائط الحد الحقيقي ، متعذرة الوجود ههنا ، بل وفي كل الموجودات .

فنعول : أما النفس النباتية ، فهي الكمال الأول ، لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يغتذى وينمو ، ويولد المثل .

وأما النفس الحيوانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي ، آلي ، من جهة ما يدرك الحزنيات ، ويتحرك بالإرادة .

وأما النفس الإنسانية ، فهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعل الأفاعيل ، بالاختيار العقلي ، والامتنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وقولنا : « الكمال الأول » ، أي من غير واسطة كمال آخر ؛ لأن الكمال قد يكون أولاً ، وقد يكون ثانياً .

وقولنا : « لجسم طبيعي » ، أي غير صناعي ، لا في الأذهان ، بل في الأعيان .

وقولنا : « آلي » ، أي ذي آلات ، يستعين بها ذلك الكمال الأول ، في تحصيل الكمالات الثانية والثالثة [.

إذا رجعت إلى ابن سينا في هذا البحث وجدته يقول في النجاة^(١) :

[معلوم مما سلف : أن جميع الأفعال النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، تكون من قوى زائدة على الجسمية . . .]

. والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة ، إلى ثلاثة أقسام :
أحدها : النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى ، من جهة ما يتولد ، ويربو ، ويتغذى .

والغذاء جسم ، من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم ، الذى قيل ؛ إنه غذاؤه ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل ، أو أكثر ، أو أقل .

والثانى : النفس الحيوانية ، وهي كمال أول ، لجسم طبيعي آلى ، من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالإرادة .

والثالث : النفس الإنسانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى ، من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة . بالاختيار الفكرى ، والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية] .

وليس يقنع الغزالي بما وصل إليه فى نصه السابق من أنه [قد ثبت وجود النفس - يعنى الإنسانية - وثبت على الجملة أنه جوهر ، وثبت أنه منزّه عن المادة والصورة] .

فيعود إلى ذلك فى بيان أوسع وأشمل وأدق ، فيقول^(١) :

[بيان أن النفس جوهر :

وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل .

أما الشرع فجميع خطابات الشرع ، تدل على أن النفس جوهر ؛ وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات ، تدل على أن النفس جوهر ؛ فإن الأمم وإن حل بالبدن ، فلأجل النفس .

ثم للنفس عذاب آخر يخصه ، وذلك كالخزى والحسرة وألم الفراق ؛ كذلك ما يدل على بقاءه ، على ما سنبين بعد إن شاء الله تعالى .

(١) ص ٢٠ مارج القلس .

أما من حيث العقل . فمن وجهين :
وجه عام ، يمكن إثباته مع كل أحد .
وجه خاص ، يتفطن له أهل الخصوص والإنصاف .

أما الأول ، فهو يعلم أن حقيقة الإنسان ، ليست عبارة عن الجسم فحسب ،
فإنه إنما يكون إنساناً . إذا كان جوهرأً ، وكان له امتداد في أبعاد تفرض طولاً
وعرضاً وعمقاً . وأن يكون مع ذلك ذا نفس ، وأن تكون نفسه نفساً يغتنى بها ،
ويحس ويتحرك بالإرادة . ومع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يفهم العقولات ،
ويتعلم الصناعات ويعملها ، إن لم يكن عائق من خارج ، لا من جهة الإنسانية .
فإذا التأم جميع هذا ، حصل من جملتها ذات واحدة ، هي ذات الإنسان .
فإذن ثبت بهذا . أن حقيقة الإنسان ، لا تكون عرضاً ؛ لأن الأعراض
يجوز أن تتبدل ؛ والحقيقة بعينها باقية ؛ فإن الحقائق لا تتبدل .
فإذن ما هو ثابت فيك مذ كنت . فهو نفسك ؛ وما يطرأ عليك ويزول ،
فهو الأعراض .

وأما الوجه الثاني - وهو البيان الخاص ، فهو الذي يصلح لأهل الفطانة ،
ومن فيه لطف الفهم والإصابة - فهو أنك إذا كنت صحيحاً ، مطرماً عنك
الآفات . مجنباً عنك صدمات الهوى ، وغيرها من الطوارق والآفات ؛ فلا تتلامس
أعضائك . ولا تناس أجزاؤك . وكنت في هواء طلق - أي معتدل - في هذه
الحالة . أنت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك ، بل وفي النوم أيضاً .

فكل من له فطانة . ولطف وكياسة ؛ يعلم أنه جوهر ، وأنه مجرد عن المادة
وعلاقتها . وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ؛ لأن معنى التعقل . حصول ماهية
مجردة للعاقل ؛ وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج إلى تجريد . وليس ههنا ماهية
ثم معقولة ؛ بل ماهيته معقوليته . ومعقوليته ماهيته .

وهذه نكتة نفيسة عظيمة ، وستقف عليها إن شاء الله أشرح من هذا .

ثم الدليل على صحة هذا البيان الخاص ، أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به ،
هو حقيقتك - أي نفسك - ، بل يكون هو البدن وعوارضه ، لكان لا يخلو :

إما أن يكون المشعور به جملة بدنك أو بعضه ، وبطل أن تكون الجملة ، لأن الإنسان في القرض المذكور ، قد يكون غافلاً عن جملة البدن ، وهو مدرك نفسه . وإن كان بعضاً منه ، فلا يخلو ، إما أن يكون ظاهراً ، أو باطناً .

فإن كان ظاهراً ، فهو مدرك بالحس ، والنفس غير مدركة بالحس ، كيف !! ونحن في القرض المذكور ، قد أغفلنا الحواس عن أفعالها ، وفرضنا أن الأعضاء لا تناس .

وإن كانت النفس والذات ، عضواً باطناً من قلب أو دماغ ، فلا يجوز أيضاً ، لأن الأعضاء الباطنة ، إنما يوصل إليها بالتشريح .

ثبت أن مدركك ، ليس شيئاً من هذه الأشياء ؛ فإنك قد لا تدركها ، وتترك ذاتك ضرورة ؛ فما أبحاث إلى إدراكه ضرورة ، لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر .

فإذن ثبت بهذا ، أن ذاتك ليس من عداد ما تدركه بالحس ، أو مما يشبه الحس بوجه من الوجوه] .

ويستمر الغزالي في إيضاح هذه الفكرة ، أعني فكرة تجرد النفس الإنسانية في بيان مستفيض ، بأدلة تتضح أحياناً فتتفهم بيسر وسهولة ، وتغضض أحياناً ، فتطلب عناء ، ومشقة ، حتى تتطامن أمام الباحث المفكر . ، ولست أريد أن أتابعه في الاسترسال ، وأن أقول الفكرة بنظائرها في فلسفة ابن سينا ، وحسب أن أضع أمام نظر القارئ هذا النص ، يقول ابن سينا^(١) :

[تنبيه : . . .]

ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تظن الشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ! ، ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى إن النائم في نومه ، والمسكران في سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ذاتك ، قد خلقت أول خلقها ، صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة ، بحيث لا تنتظر أجزائها ، ولا تتلامس أعضاؤها ،

بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما ، في هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أنيتها . . .

قنبيه :

أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ ! لا ، فإنك إذا انسلخت عنه ، وتبدل عليك ؛ كنت أنت أنت .

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ ! ، لا ؛ فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا في الوجه الأول من القرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها .

فبين أنه ليس مدركك حيثئذ ، عضواً من أعضائك ؛ كقلب أو دماغ ؛ وكيف !! . ويتحقق عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدركك جملة . من حيث هي جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ؛ وما نهت عليه .

فلمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء . التي قد لا تدركها ، وأنت مدرك لذاتك ، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت .

فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً ، بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس ، مما سنذكره [.

وهكذا يستمر ابن سينا في إيضاح هذه الفكرة بعبارات تتفق هي وعبارة الغزالي ، في شيء كثير ، على نحو ما ظهر في نصوصها هذه .

هذا هو الغزالي في كتبه المضمون بها على غير أهلها — كابن سينا — يعترف بكائن مجرد عن المادة يسميه النفس الإنسانية ، ثم هذا هو في كتبه غير المضمون

بها ، يعترض على هذه الفكرة ، ويفندها ويبطلها . يقول في التهافت^(١) :

[أدلهم على أن النفس جوهر مجرد قائم بنفسه :

الدليل الأول :

قولهم : إن العلوم العقلية ، تحل النفوس الإنسانية ، وهي محصورة ، وفيها

آحاد لا تنقسم ، فلا بد أن يكون محلها أيضاً لا ينقسم ، وكل جسم فنقسم ، فدل
على أن محلها شيء لا ينقسم
والاعتراض على مقامين :

المقام الأول :

أن يقال : بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد ، متحيز
لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا الاستبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها ، في جوهر
فرد ، وتكون جميع الجواهر المطيعة بها ، معطلة وهي مجاورة ؟ ! .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً ، أنه كيف تكون
النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ولا يشار إليه ، ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ،
ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه ؟ !

المقام الثاني : . . . إلخ] .

وهذا الدليل الذي يرويه الغزالي عن الفلاسفة ؛ لإثبات تجرد النفس الإنسانية ،
ثم يبطله ورد في الإشارات^(١) ، وهو أيضاً وارد عن الغزالي في كتاب معارج
القلس^(٢) ؛ ولا بأس أن يقبل الغزالي دليلاً وفكرة ، في كتبه المضمون بها على
غير أهلها ، وأن يرد نفس هذه الفكرة ، وذلك الدليل ، في الكتب التي يناصر
بها المذهب الرسمي .

ومن هذا الكائن المجرد ، المسمى بالنفس الإنسانية ؛ ومن شيء آخر يسمى
الجسم ؛ يتكون الإنسان ، في نظر الغزالي ، لقوله تعالى : « فإذا سويته ، ونفخت
فيه من روحي ؛ فقعوا له ساجدين » .

ولأن الغزالي لا يريد أن يتكلم عن النفس الإنساني – من حيث هو –
ولأننا نريد أن يتكلم عن الإنسان ، وقد مر بنا ما أضفاه على الإنسان ، من
خصائص النبات والحيوان ، إلى جانب خصائصه الذاتية ؛ لذلك يعرض

(١) ص ١٣٠ ط ليد .

(٢) ص ٢٥ .

— وهو بصلد الحديث عن الإنسان — لما يسمى بالقوى الحيوانية فيقول^(١) :

[بيان القوى الحيوانية :

والقوى الحيوانية تنقسم إلى :

محركة .

ومدركة .

والمحركة : إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل .

أو على أنها فاعلة .

والباعثة . إما أن تكون على جذب النفع ، أو على دفع الضرر .

والباعثة على جذب النفع ، هي التي يعبر عنها بالشهوة ...

وأما الباعثة على دفع الضرر ، فهي التي يعبر عنها بالغضب ...

وأما القوة المحركة ، على أنها فاعلة ، فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ،

من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء ،

إلى نحو جهة المبدأ ، أو ترخيها ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف

جهة المبدأ . وهذه القوة هي التي يعبر عنها بالقلوة .

والباعثة هي الإرادة] .

« بيان القوى المدركة^(٢) :

وهي منقسمة بالقسمة الأولى قسمين :

مدركة من ظاهر .

ومدركة من باطن .

والمدركة من الظاهر ، تنقسم خمسة أقسام ، وهي الحواس الخمس ، فنذكرها

ونذكر كيفية تأديها إلى الحس المشترك . . .

وأما القوى المدركة من باطن فتقسم بالقسمة الأولى ثلاثة أقسام :

منها ما يدرك ولا يحفظ .

ومنها ما يحفظ ولا يعقل .

(١) ص ٣٦ مارج للقدس .

(٢) ص ٤٠ .

ومنها ما يدرك ويتصرف .

ثم المدرك إما أن يدرك الصورة ، أو المعنى .

والحافظ إما أن يحفظ الصورة أو المعنى .

والمتصرف ، تارة يتصرف في الصورة ، وتارة في المعنى

المدرك ، تارة يكون له إدراك أولى ، من غير واسطة .

وقد يكون له إدراك ولكن بواسطة مدرك آخر .

والفرق بين الصورة والمعنى ، أن الصورة نعني بها في هذا المقام ، ما يدركه

الحس الظاهر ، ثم يدركه الحس الباطن .

والمعنى هو الذي يدركه الحس الباطن ، من غير أن يكون للحس الظاهر

فيه مدخل .

فهذه تقاسيم المدركات على الجملة .

أما تفصيلها وبيان إثباتها ومعالها .

فالمدرك للصورة ، هو الحس المشترك . ويسمى بنطاسياً ، وخازنه الخيال .

والمدرك للمعنى ، القوة الوهمية ، وخازنها الحافظة والذاكرة .

والذي يدرك ويعقل ، هو القوة المتخيلة .

وما لا يعقل ما ذكرناه من الوهم والحس .

أما بيان إثباتها . . . إلخ] .

هذه هي القوى الحيوانية بالإجمال في نظر الغزالي ، فانظر إلى هذا المبحث

عند ابن سينا ، تجده يقول في النجاة^(١) :

[فصل في النفس الحيوانية :

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان :

محركة .

وملركة .

والمحركة على قسمين :

إما محركة ، بأنها باعثة .

ولما محركة بأنها فاعلة ،

والمحركة على أنها باعثة ، هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي إذا ارتسم في التخيل - الذي سنذكره بعد - صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، حملت القوة التي سنذكرها^(١) على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة تسمى قوة شهوانية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يقرب به من الأشياء المتخيلة ، ضرورية أو نافعة ، طلباً للذة ،

وشعبة تسمى قوة غضبية ، وهي قوة تبعث على تحريك ، يندفع به الشيء المتخيل ، ضاراً أو مفسداً ، طلباً للغلبة .

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة ، فهي قوة تتبعث في الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات ، إلى جهة المبدأ ، أو ترخيها أو تمددها طويلاً ، فتصير الأوتار والرباطات ، إلى خلاف جهة المبدأ .

وأما القوة المتركزة فتقسم قسمين :

فإن منها قوة تترك من خارج .

ومنها قوة تترك من داخل .

والمتركزة من خارج ، هي الحواس الخمسة . . .

وأما القوة المتركزة من باطن ، فبعضها قوى تترك صور المحسوسات ، وبعضها قوى تترك معاني المحسوسات .

ومن المترككات ما يترك ويفعل معاً .

ومنها ما يترك ولا يفعل .

ومنها ما يترك إدراكاً أولياً .

ومنها ما يترك إدراكاً ثانياً .

والفرق بين إدراك الصورة ، وإدراك المعنى ، أن الصورة هي الشيء الذي تتركه النفس الباطنة ، والحواس الظاهر معاً ؛ لكن الحس الظاهر يتركه أولاً ، ويؤديه إلى النفس .

(١) يعني القدرة .

مثل إدراك الشاة لصورة الذئب ، أعنى شكله وهيئته ولونه ؛ فإن نفس الشاة الباطنة تدركها ، ويدركها أولاً حسبها الظاهر .

وأما المعنى ، فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس ، من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً .

مثل إدراك الشاة ، معنى « التضاد » فى الذئب ، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك ألبتة .

فالذى يدرك من الذئب أولاً بالحس . ثم القوى الباطنة ، هو الصورة . والذى تدركه القوى الباطنة ، دون الحس ، فهو المعنى

فمن القوى المدركة الحيوانية ، قوة بنطاسيا

ثم الخيال والمصورة .

ثم متخيلة بالقياس إلى النفس الحيوانية ، ومفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية .

ثم القوة الوهمية .

ثم القوة الحافظة الذاكرة [.

بعد أن ينتهى الغزالي من تصوير القوى الحيوانية . من حيث إنها قوى توجد للإنسان . وبعد أن يقسمها ويسترسل فى تقسيمها : ويشرحها ويفيض فى بيان وظائفها وخصائصها ، على نحو ما يوجد فى كتاب النجاة لابن سينا . يعود . فيفرد للبحوث الإنسانية : الخاصة بالإنسان من حيث هو إنسان . بحثاً خاصاً ، فيقول^(١) :

[بيان القوة الإنسانية خاصة :

أما النفس الإنسانية الناطقة ، فتتسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وللى قوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين ، تسمى عقلاً ، باشتراك الاسم .

فالعاملة قوة ، هى مبدأ تحريك لبدن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية ،

الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصصها ، لإصلاحية .
ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية التزوعية .
واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .
واعتبار بالقياس إلى نفسها .
وقياسها إلى القوة الحيوانية التزوعية ، أن يحدث منها فيها هيئات تخص
الإنسان ؛ يهياً بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل : الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .
وقياسها إلى القوة الحيوانية ، المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها في استنباط
التدابير ، في الأمور الكائنة والقاسدة ، واستنباط الصنائع الإنسانية .
وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ؛ تتولد الآراء الذائعة
المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، والصدق حسن ، والعدل جميل ؛
وعلى الجملة : جميع تفاصيل الشريعة هو تفصيل هذه المشهورات المتولدة بين
العقل النظرى والعمل .

وهذه القوة^(١) ، هي التى يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على
حسب ما توجبه أحكام القوة ، التى نذكرها^(٢) ، حتى لا تنفعل عنها ألبته ، بل
تنفعل هي^(٣) عنها ، وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات
انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهى التى تسمى رذائل الأخلاق ؛
بل يجب أن تكون غير منفعة ألبته ، وغير منقادة ، بل متسلطة مستولية ؛ فتكون
لها فضائل الأخلاق .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية^(٤) أيضاً^(٥) ، ولكن إن

(١) يشير إلى القوة العاملة ، أى العقل العمل .

(٢) يعنى القوة العاملة ، أى العقل النظرى .

(٣) يعنى قوى البدن .

(٤) يعنى بالقوى البدنية ، الشهوة والنفس ، وذلك حينما تغلب هذه القوى ، العقل العمل فتكون
هذه القوى ذات هيئة فعلية ، ويكون العقل العمل ذا هيئة انفعالية ، ومن غلبة هذه القوى تنشأ الرذائل .

(٥) أى كما تنسب إلى العقل العمل ، حينما يغلب قوى البدن ، فيكون فيه هيئة فعلية ، ويكون في
قوى البدن هيئة انفعالية ، ومن غلبة العقل العمل ، تنشأ الفضائل .

كانت هي الغالبة ، يكون لها هيئة فعلية ، ولهذا^(١) هيئة انفعالية ، فيكون شيء واحد ، يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك .

وإن كانت هي المخلوبة ، تكون لها هيئة انفعالية ، ولهذا هيئة فعلية ، غير غريبة .

ويكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

وإنما كانت الأخلاق عند التحقيق لهذه القوة^(٢) ؛ لأن النفس الإنسانية — كما ظهر — جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين .

جنبه هي تحته .

وجنبه هي فوقه .

وله بحسب كل جنبه قوة ، تنظم بها العلاقة ، بينه وبين تلك الجنبه .
فهذه القوة العملية ، هي القوة التي لها بالقياس إلى الجنبه التي دونها ، وهي البدن وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي بالقياس ، إلى الجنبه التي فوقها ، لتفعل وتستفيد منها ، وتقبل عنها .

فكان للنفس منها وجهين :

وجه إلى البدن ؛ ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبته ، أثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن .

ووجه إلى المبادئ العالية ، والعقول بالفعل ؛ ويجب أن يكون هذا ، دائماً للقبول عما هنالك ، والتأثر منه ؛ وبه كمال النفس .

فإن القوة النظرية ، لتكمل جوهر النفس .

والقوة العملية ، لسياسة البدن وتلييره ، على وجه يفرض به إلى الكمال

(١) يشير إلى القوة العاملة .

(٢) يعني القوة العاملة ، أي نسبة بينها وبين قوى البدن دون أن تكون نسبة بين القوة العاملة وقوى

النظرى « إليه يصعد الكلم الطيب ، والعمل الصالح يرفعه » (١) .

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها أن تنطبع ، بالصور الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها ، فذاك ؛ وإن لم تكن ، فإنها تصيرها مجردة ، بتجريدتها إياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب .

وذلك أن الشيء الذى من شأنه أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ؛ وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير .

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذى لا يكون خرج منه شيء بالفعل ، ولا أيضاً حصل ما به يخرج . وهذا كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل إلا ما يمكن به ، أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي الذى ترعرع - عرف اللواة والقلم وبسائط الحروف - على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث معه أيضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى ؛ تسمى قوة مطلقة هيولانية .

(١) يشير بهذه الآية ، إلى أن سياسة البدن وتغييره ، على وجه يحمل قوى البدن منفعة ، والقوة العاملة ، أو العقل العمل ، فاعلا ، يعد النفس ، أو في تعبير أدق ، يعد العقل النظرى ، لأن يكون مصقولا ومستعداً لتلقى الفيوضات والمعارف من المباحث العالية ، والقول بالفعل .

ذلك أن الآية الكريمة ، جعلت المساعد إلى الله هو « الكلم الطيب » والكلم الطيب - كما يرى التزالي في كتابه ميزان العمل ص ١٨ - يرجع إلى العلم ؛ وجعلت الرافع له ، أى المساعد على الصعود هو « العمل الصالح » وليس العمل الصالح شيئاً سوى التفضيلة .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة وممكنة .

والقوة الثالثة : كمال القوة .

فالقوة النظرية إذن ، تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة ، التي ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة .

وذلك متى تكون هذه القوة للنفس ، لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها ، وحيث تسمى عقلاً هيولانياً وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً ، موجودة لكل شخص من النوع ، ولكن على السواء ، أو فيها ترتب وتفاضل ٩٩ فيه خلاف بين الحكماء .

ولأنما سميت ، هيولانية ، تشبيهاً بالهيول الأولى ، التي ليست بناتية ، ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة .

وتارة^(١) ، نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون الهيولانية ، قد حصل فيها ، من المعقولات الأولى ، ما يتوصل منها إلى المعقولات الثانية .

أعني بالمعقولات الأولى ، المقدمات التي بها يقع التصديق ، لا بالاكتساب ولا أن يشعر المصدق ، أنه كان يجوز له ، أن يخلو عن التصديق بها ، وقتاً آتية . مثل اعتقادنا ، أن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

وهذه هي التي تسمى العلوم الضرورية .

فما دام إنما حصل فيه من العقل ، هذا القدر فقط ، يسمى عقلاً ممكناً ، أو عقلاً بالملكة .

ويجوز أن تسمى عقلاً بالفعل ، بالنسبة إلى الأولى .

وقد تكون أقوى من ذلك ، بأن يكون قد حصل له من المعقولات النظرية بحيث يمكنه أن يتوصل بها ، إلى المعقولات الثانية .

ويجوز أن تكون نسبة ما بالقوة الكمالية ، وهو أن يكون قد حصل فيها أيضاً ، الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الأولية إلا أنه ليس يطالعها ،

(١) مقابل « تارة » في قوله : « فالقوة النظرية إذن ، تارة ... إلخ » .

ويرجع إليها بالفعل ؛ بل كأنها عنده مخزونة ، فتي شاء طالع تلك الصورة بالعقل ، وعقلها ، وعقل أنه عقلها .

وتسمى عقلاً بالفعل ؛ لأنه يعقل متى شاء بلا اكتساب تكلف وتجشم ، وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبته ، نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل ؛ فيكون حيثئذ عقلاً مستفاداً .

وهذا هو العقل القدسي .

ولأنما سمي مستفاداً ؛ لأنه سيتضح أن العقل بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل ، بسبب عقل هو دائم الفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ، انطبع فيه بالفعل ، نوع من الصورة ، تكون مستفادة من خارج .

فهذه أيضاً مراتب القوى ، التي تسمى عقلاً نظرياً .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ؛ والنوع الإنساني ، وهناك تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله] .

هكذا يقسم الغزالي النفس الإنسانية إلى ما يسمى بالعقل العملي ، وما يسمى بالعقل النظري . ثم يبين في شيء من الإجمال – سيتلوه التفصيل الوافي – وظيفة كل . ثم يقسم العقل النظري ، إلى هذه الأقسام – العقل الميولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، ثم الفعل المستفاد أو القدسي . أو في تعبير آخر يبين الأطوار التي يتدرج فيها العقل النظري ، منذ نشأته ، إلى أن يصل إلى كماله – فهل كذلك صنع ابن سينا ؟ ! ، نستع إليه يقول في النجاة^(١) يقول :

[وأما النفس الناطقة الإنسانية ، فتقسم قواها أيضاً :

إلى قوة عاملة .

وقوة عالمة .

وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم .

فالعامة : قوة ، هي مبدأ محرك لبطن الإنسان ، إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة

بالروية ؛ على مقتضى آراء تخصها إصلاحية .

ولها اعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية التزوعية .

واعتبار ، بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة .

واعتبار بالقياس إلى نفسها .

وقياسها إلى القوة الحيوانية التزوعية ، أن تحدث فيها هيئات تخص الإنسان ، يهيؤ بها لسرعة فعل وانفعال .

مثل الحجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وما أشبه ذلك .

وقياسها إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها في استنباط التدابير ، في الأمور الكائنة والفاصلة ، واستنباط الصناعات الإنسانية .

وقياسها إلى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظرى ، تتولد الآراء الذائعة المشهورة .

مثل أن الكذب قبيح ، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات البينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق .

وهذه القوة ، هي التى يجب أن تسلط على سائر القوى ، على حسب ما توجهه أحكام القوة الأخرى ، التى نذكرها ؛ حتى لا تنفعل عنها ألبته ؛ بل تنفعل هى عنها ، وتكون مقموعة دونها ؛ لئلا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهى التى تسمى أخلاقاً رذيلية ، بل أن تكون غير منفعة ألبته ، وغير منقادة ، بل متسلطة ؛ فيكون لها أخلاق فضيلية .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضاً ؛ ولكن إن كانت هى الغالبة ؛ تكون لها هيئة فعلية ، ولهذه هيئة انفعالية ؛ فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك .

وإن كانت هى المغلوبة ، يكون لها هيئة انفعالية ، ولهذه هيئة فعلية غير غريبة ؛ أو يكون الخلق واحداً ، وله نسبتان .

ولأنما كانت الأخلاق عند التحقيق ، لهذه القوة ؛ لأن النفس الإنسانية

— كما يظهر من بعد — جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين :
جنبته هي تحته .

وجنبته هي فوقه .

وله بحسب كل جنبته قوة ، بها تنظم العلاقة بينه ، وبين تلك الجنبته .
فهذه القوة العاملة ، هي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبته التي دونها ،
وهي البلد وسياسته .

وأما القوة النظرية ، فهي القوة التي لها ، بالقياس إلى الجنبته التي فوقه ،
ليتفعل ويستفيد منها ، ويقبل عنها .

وكأن للنفس منا وجهين :

وجه إلى البلد ، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبته ، أثراً من جنس
مقتضى طبيعة البلد .

وجه إلى المبادئ العالية ، ويجب أن يكون هذا الوجه ، دائماً القبول عما هناك ،
والتأثر منه .

وأما القوة النظرية ، فهي قوة من شأنها ، أن تنطبع بالصور الكلية المجردة
عن المادة .

فإن كانت مجردة بذاتها فذاك ؛ وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة ، بتجديدها
إياها ؛ حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء ، وسنوضح هذا بعد .

وهذه القوة النظرية ، لها إلى هذه الصور نسب ، وذلك لأن الشيء الذي
من شأنه ، أن يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل .

والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير :

فيقال : قوة ، للاستعداد المطلق ، الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء ،
ولا أيضاً حصل ما به يخرج .

وهذه كقوة الطفل على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا كان لم يحصل للشيء ، إلا ما يمكنه به
أن يتوصل ، إلى اكتساب الفعل بلا واسطة .

كقوة الصبي ، الذى ترعرع ، وعرف القلم والدواة ، وبسائط الحروف على الكتابة .

ويقال : قوة ، لهذا الاستعداد ، إذا تم بالآلة ، وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد ؛ بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة إلى الاكتساب ، بل يكفيه أن يقصد فقط .

كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، إذا كان لا يكتب .

والقوة الأولى : تسمى قوة مطلقة ، وهيولانية .

والقوة الثانية : تسمى قوة ممكنة .

والقوة الثالثة : تسمى ملكة .

وربما سميت الثانية ملكة ، والثالثة ، كمال قوة .

فالقوة النظرية إذن :

تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة ، التى ذكرناها ، نسبة ما بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس ، التى لم تقبل بعد شيئاً من الكمال . الذى بحسبها ؛ وحيث تسمى عقلاً هيولانياً .

وهذه القوة التى تسمى عقلاً هيولانياً ، موجودة لكل شخص من النوع ، وإنما سميت هيولانية ، تشبيهاً بالهيول الأولى ، التى ليست هى بناتها ذات صورة من الصور ، وهى موضوعة لكل صورة .

وتارة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهى أن تكون القوة الهيولانية ، قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى ، التى يتوصل منها وبها ، إلى المعقولات الثانية .

وأعنى بالمعقولات الأولى ، المقدمات التى يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها ، أنه كان يجوز له أن يخلو ، عن التصديق بها وقتاً أبته .

مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

فما دام إنما يحصل فيه من العقل ، هذا القدر بعد ، فإنه يسمى عقلاً بالملكة .

ويجوز أن يسمى عقلاً بالفعل بالقياس إلى الأولى ؛ لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ، وأما هذه فإنها تعقل ، إذا أخذت تقيس بالفعل .

وتارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية ؛ وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس يطالعها ، ويرجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة . فتي شاء طالع تلك الصورة بالفعل ، فعقلها . وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل ، لأنه عقل يعقل متى شاء ، بلا تكلف اكتساب .

وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة ، بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة . حاضرة فيه ، وهو يطالعها ويعقلها بالفعل . ويعقل أنه يعقلها بالفعل : فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً .

إلا أنه سيتضح لنا ، أن العقل بالقوة : إنما يخرج إلى الفعل . بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة ، نوعاً من الاتصال ؛ انطبع منه بالفعل فيه . نوع من الصور . تكون مستفادة من خارج . فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى . عقولاً نظرية .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ، واثنوع الإنساني منه . وهنا تكون القوة الإنسانية ، تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله [.

هذا هو الغزالي . وذلك هو ابن سينا ؛ فهل تجد بينهما كبير فرق !!!

نعود إلى الغزالي فنجدده — بعد أن يشرح أطوار العقل الإنساني . وتدرجه في مراتب الكمال على النحو الذي رأيناه — يعالج مسألة هامة . شغلت عقول الباحثين قديماً وحديثاً ؛ تلك هي محاولة الإجابة على هذا السؤال : هل يتساوى أفراد النوع الإنساني في المواهب الفكرية . فيبرزون إلى الوجود . وفيهم جميعاً منها مقادير متساوية . وإنما يتفاضلون لاختلاف الظروف التي تحيط بهم . فنتيح للبعض أن يستغل مواهبه ، ولا تتيح للبعض الآخر ، ولو فرض وتساوت ظروفهم . لتساووا في المواهب وفي الإنتاج !!!

أم هم متفاوتون في تكوينهم الفكري ، ومختلفون في حظوظهم من هذه المواهب؟؟

يتعرض الغزالي لهذا الموضوع فيقول^(١) :

[بيان اختلاف الناس في العقل الهولاني ، الذي هو الاستعداد المطلق : اعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد ، هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع ، أم يختلف ؟]

فقال جماعة : إنها متشابهة في هذا الاستعداد ، وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد ، في نوع من العلم دون نوع ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة في الاستعداد ، على حسب اختلاف الأمزجة ، وليس حكمها حكم الهيولى ، في أنها قابلة لكل صورة ؛ فإن الهيولى الأولى قابلة للصورة الأولى ، وهي الجسمية ، وهي متشابهة في جميع الأجسام ، ثم تقبل بواسطتها صورة صورة ، على حسب تركيبها من الصورة الثانية والهيولى الثانية .

ولما لم يكن للهيولى الأولى وجود في ذاتها ، دون الصورة الأولى ، ولا للجسم المطلق وجود ، دون أن يكون إما : ناراً ، أو هواء ، أو غير ذلك .

والأمر ههنا بخلاف ذلك ، فإن النفس لها وجود محقق واستعداد لذلك الوجود ، فيجب أن يكون مختلفاً بحسب اختلاف الموضوع .

وإن قيل^(٢) : إن النفس الإنسانية متشابهة في النوع ، وسلم ذلك ، فلا شك أنها مختلفة في الشخص والعين ، بحسب اختلاف العوارض المشخصة ، فيختلف الاستعداد في العقل الهولاني ، على حسب ذلك .

فإن النفس إنما تفيض من المبادئ ، على قدر الاستعداد ؛ فكلما كان المزاج أعدل ، كانت النفس أشرف .

وينضاف إليه طوابع الكواكب ، وأجرام السموات .

فإذن كما أن النفس ، وإن كانت متحدة في النوع ، فيها تفاضل وترتب

(١) ص ٥٦ معارج القفس .

(٢) يظهر أنه من تمام الرأى الثاني .

فكذلك الاستعداد مرتب على شرف النفس .

فرب نفس نبى ، يستغنى عن الفكر ، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسه نار :

ورب نفس غبي ، لا يعود عليه الفكر برادة .

وهذا رأى أقوى وأقرب إلى مناهج الشرع [.

وهذا مثل عند الغزالي من أمثلة التأويل والتقريب بين نصوص الدين ، ونظريات الفلسفة ، يقول^(١) :

[اعلم أن الله تعالى ، ذكر هذه^(٢) المراتب في آية واحدة ، فقال :

« الله نور السموات والأرض . مثل نوره كمشكاة فيها مصباح . المصباح في زجاجة . الزجاج كإنها كوكب درى ، يوقد من شجرة مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ؛ يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسه نار . نور على نور . يهدى الله لنوره من يشاء .

ويضرب الله الأمثال للناس . والله بكل شىء عليم » .

فالمشكاة مثل للعقل الهولانى ، فكما أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور ، فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل .

ثم إذا قويت أدنى قوة . وحصلت لها مبادئ المعقولات ، فهى الزجاجية . فإن بلغت درجة ، تتمكن من تحصيل المعقولات ، بالفكرة الصائبة ، فهى الشجرة ؛ لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون .

فإن كانت أقوى ، وبلغت درجة الملكة ، فإن حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت .

فإن كانت أقوى من ذلك ، فيكاد زيتها يضىء .

فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها : فهو المصباح .

ثم إذا حصلت له المعقولات ، فهو تور على نور : نور العقل المستفاد . على نور العقل الفطرى .

ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه ، كالسراج

(١) ص ٥٨ معارج القدس .

(٢) يشير إلى أطوار العقل الإنسانى التى مرت .

بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هي العقل الفعال ، المفيض
لأنوار المعقولات ، على الأنفس البشرية .

وإن جعلت الآية مثالا للعقل النبوي ، فيجوز ؛ لأنه مصباح يوجد من
شجرة أمرية : مباركة ، نبوية ، زيتونة أمية ، لا شرقية طبيعية ، ولا غربية
بشرية ، يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ، وإن لم تمسه نار الفكرة ، نور من
الأمر الربوبي ، على نور من العقل النبوي ، يهدي الله لنوره من يشاء] .
وهذا مثل آخر من أمثلة الغزالي ، في بيان الترابط بين العقل والشرع .
يقول^(١) :

[بيان تظاهر العقل والشرع ، وافتقار أحدهما إلى الآخر :
اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع ، والشرع لم يتبين إلا بالعقل ؛ فالعقل
كالأُس ، والشرع كالبناء ، ولن يغني أُس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء
ما لم يكن أُس .

وأيضاً فالعقل كالبصر ، والشرع كالشعاع : ولن يغني البصر ما لم يكن
شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ، ما لم يكن بصر .

فلهذا قال تعالى : « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدي به الله
من اتبع رضوانه ، سبل السلام ؛ ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه » .

[وأيضاً فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمدده : فما لم يكن زيت
لم يحصل السراج . وما لم يكن سراج ، لم يضيء الزيت .

وعلى هذا نبه الله سبحانه وتعالى بقوله : « الله نور السموات والأرض »
إلى قوله : « نور على نور » .

« فالشرع عقل من خارج ، والعقل شرع من داخل . وهما متعاضان ،
بل متحدان .

ولكون الشرع عقلاً من خارج ، سلب الله تعالى اسم العقل من الكافر
في غير موضع من القرآن ، نحو قوله تعالى : « صم بكم عى ، فهم لا يعقلون » .

ولكون العقل شرعاً من داخل ، قال تعالى في صفة العقل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم » ؛ ففسى العقل ديناً .
ولكونهما متحدتين ، قال : « نور على نور » أى نور العقل ونور الشرع .
ثم قال : « يهتدى الله لنوره من يشاء » فجعلهما نوراً واحداً .
فالشرع إذا فقد العقل ، لم يظهر به شيء وصار ضائعاً ، ضياع الشعاع عند فقد نور البصر .

والعقل إذا فقد الشرع ، عجز عن أكثر الأمور ، عجز العين عند فقد النور .

واعلم أن العقل بنفسه . قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة کلیات الشيء . دون جزئياته .

نحو أن يعلم جملةً ، حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطى الحميل ، وحسن استعمال المعدلة . وملازمة العفة ، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء .

والشيء يعرف کلیات الشيء وجزئياته ، ويبين ما الذى يجب أن يعتقد في شيء شيء ، وما الذى هو معدلة في شيء شيء .

وعلى الجملة فالعقل لا يهتدى إلى تفاصيل الشرعيات . والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقر عليه العقل ، وتارة بتنبيه الغافل وإظهار الدليل ؛ حتى يتنبه لحقائق المعرفة ، وتارة بتذكير العاقل ، حتى يتذكر ما فقد ، وتارة بالتعليم ، وذلك في الشرعيات ، وتفصيل أحوال المعاد .

فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة ، والأفعال المستقيمة ، والدادال على مصالح الدنيا والآخرة . ومن عدل عنه . فقد ضل سواء السبيل .

وإلى العقل والشرع أشار بالفضل والرحمة ، بقوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبغى الشيطان إلا قليلاً » وعنى بالقليل المصطفين الأخيار [.
وفى هذا المقام — مقام البحث فى قيمة العقل وتحديد مداه — يشير الغزالي إلى أن النفس الإنسانية ، فى أداء وظيفتها غنية عن الآلات الجسمانية ، يقول (١) :

[إن القوة العقلية ، لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية ، حتى يكون فعلها ، إنما يستم باستعمال تلك الآلة الجسدانية ، لكان يجب أن لاتعقل ذاتها ، وأن لاتعقل الآلة ، وأن لاتعقل أنها عقلت ؛ فإنها ليس بينها وبين ذاتها آلة ، وليس بينها وبين آلتها آلة ، ولا بينها وبين أنها عقلت ، آلة . لكنها تعقل ذاتها ، وآلتها التي تدعى آلتها ، وأنها عقلت .

فإذن تعقل بذاتها لا بآلة] .

وقد تعرض ابن سينا لهذا المقام ، فقال (١) :

[تبصرة :

إذا كانت النفس الناطقة ، قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ؛ لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها — كما علمت — لا بآلتها . ولو عقلت بآلتها ، لكانت لا يعرض للآلة كلال ، ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة ، لقوى الحس والحركة .

ولكن ليس يعرض هذا الكلال ، بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية ، في طريق الانحلال ، والقوة العقلية إما ثابتة ، وإما في طريق النمو والازدياد ، وليس إذا كان يعرض لها ، مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ، وذلك لأنك علمت ، أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وأزيدك بياناً فأقول . إن الشيء قد يعرض له من غيره ، ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلاً على أنه ، لا فعل له في نفسه ، وأما إذا وجد وقد لا يشغله غيره ، فلا يحتاج إليه ؛ فدل على أن له فعلاً بنفسه] .

وإذا كان الغزالي — كابن سينا — قد أثبت أن النفس في غنية عن الحس وأن في استطاعتها مزاوله أعمالها ، دون استمداد معاونته ، فليس معنى ذلك أنه يريد أن يقطع الصلة بينهما نهائياً ، ولا أن يقول : إنه لا تعاضد ولا تساند بينهما أصلاً ؛ وإنما هو يثبت نوعاً من التعاون بينهما . ويثبت أن الحس يستطيع أن يقوم بخدمة النفس في بعض الأمور ، كما يحصل في عملية التجريد مثلاً ، يقول (٢) :

(١) النجاة ص ٥٧ ج ٢ طبع مصر .

(٢) ص ٦١ مارج القلس .

[بيان حقيقة الإدراك ومراتبه في التجريد :

اعلم أن الإدراك أخذ صورة المدرك ، وبعبارة أخرى : الإدراك أخذ مثال حقيقة الشيء ، لا الحقيقة الخارجية ؛ فإن الصورة الخارجية ، لا تحل المدرك ، بل مثال منها ؛ فإن المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج ، بل ما يمثل في الحاس . فالخارج هو الذي انتزع منه المحسوس ، والمحسوس هو الذي وقع في الحاس فشعر به ؛ ولا معنى لشعوره إلا وقوعه فيه ، وانطباعه به ، وكذلك المعقول هو مثال الحقيقة المرتسم في النفس ؛ لأن العقل يجرده عن جميع العوارض واللاواحق الغريبة ، إن كان يحتاج إلى التجريد .

وأما مراتب الإدراكات في التجريد ، فاعلم أولاً أن المدرك الذي يفتقر إلى تجريد ، لا يخلو في الوجود الخارجى ، عن لواحق غريبة وأعراض غاشية : من قدر ، وكيف ، وأين ، ووضع .

فإن الإنسان مثلاً له حقيقة ، وهى الحى الناطق ، وتلك الحقيقة عامة لأشخاص النوع ، ولا تكون في الوجود تلك الحقيقة ، لا خاصة ولا عامة ، إلا مع لواحق غريبة .

فإن الإنسان ، لو كان عامّاً ، لما كان زيد الخاص إنساناً ، ولو كان خاصّاً : بأن يكون زيد هو الإنسان ، لكونه زيداً لما كان عمرو إنساناً ؛ لأن الشيء إذا كان لذاته ، ما وجد لغيره .

فإذا فهمت هذا ، فاعلم ، أن مراتب المدركات مختلفة ، في التجريد عن هذه الغواشى واللاواحق ، وهى على أربع مراتب :

الأولى : إنما هى الحس ، فإنه يجرد نوعاً من التجريد ، إذ لا تحل في الحاس تلك الصورة ، بل مثال منها ، إلا أن ذلك المثال ، إنما يكون إذا كان الخارج على قدر مخصوص ، وبعد مخصوص ، ويناله مع تلك الهيئة والوضع . فلو غاب عنه أو وقع له حجاب ، لا يدركه .

المرتبة الثانية : إدراك الخيال وتجريده ، أتم قليلاً ، وأبلغ تحصيلاً ؛ فإنه لا يحتاج إلى المشاهدة . بل يدرك مع الغيوبة ، إلا أن يدرك مع تلك اللاواحق والغواشى : من الكم ؛ والكيف ، وغير ذلك .

المرتبة الثالثة : إدراك الوهم وتجريده ، أتم وأكمل مما سبق ؛ فإنه يدرك المعنى المجرد ، عن اللواحق وغواشي الأجسام : كالعداوة ، والمحبة ، والمخالفة ، والموافقة ، إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ، ومحبة كلية ، بل يدرك عداوة جزئية ؛ بأن يعلم أن هذا الذئب ، عدو مهروب عنه ، وأن هذا الولد صديق معطوف عليه .

المرتبة الرابعة : إدراك العقل ، وذلك هو التجريد الكامل ، عن كل غاشية وجميع لواحق الأجسام . بل جناب إدراكه ، متزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام : من القدر ، والكيف ، وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كلياً لا يختلف بالأشخاص ؛ فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها ؛ وسواسية لديه القرب والبعد ، بل يتفقد في أجزاء الملك والملكوت ، ويتزعزع الحقائق منها ويجردها عما ليس منها ، هذا إن كان يحتاج المدرك إلى تجريد ؛ فإن كان متزهاً عن لواحق الأجسام ، مبرأ عن صفاتها ، فقد كفى المؤونة ، فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلاً ، بل يدركه كما هو [.

ولم يشأ الغزالي أن يترك البحث في هذا المقام إلى شيء آخر ، من أحوال النفس أيضاً ؛ كالبحث حول قلمها أو حدوثها ؛ وبقائها أو فناؤها ؛ وسعادتها وشقاوتها إلى غير ذلك من بحوث نفسية لها أهميتها ، دون أن يتعمق فيه ، ويشير إشكالات ، لها قيمتها ووجاهتها ، ثم يحاول الإجابة عنها .

ولم أشأ أنا بدوري ، أن أحرم القارئ الاطلاع على هذه البحوث ؛ فإن تحنها نفائس من العلوم ، كما يقول الغزالي .

[سؤالات^(١) وانفصالات تحتها نفائس من العلوم :

الأول :

فإن قيل : قد قلم فيما سبق : إن النفس قد يكون له استعداد محض ، بالنسبة إلى المعقول ؛ وقد قلم ؛ إن كل مجرد عن لواحق المواد فهو عقل بالفعل .

فما أرى هذا إلا تناقضاً : فإن كان النفس مجرداً ، فهو عقل بالفعل ؛ وإن لم يكن مجرداً ، فليس بعقل !!!

(١) ص ٦٤ معارج القدس .

فإن قلتم : إنه عقل بالفعل ، وإنما لا يدرك المعقول ، لاشتغاله بالبدن ؛ فكيف يكون البدن تابعاً له خادماً في كثير من الأشياء !!! ، وكيف يكون معيناً له على التردد في ترتيب المقدمات ، واستنتاج النتائج عن الفكر الخيالية ، وكيف يكون تابعاً عائقاً !!

قلنا : ليس كل مجرد كيفما كان . هو عقل بالفعل ، أى تكون المعقولات حاصلة له دفعة ؛ بل المجرد التام ، هو الذى لا تكون المادة سبباً لحدوثه ، بوجه من الوجوه ، ولا سبباً لهيئة من هيئاته ، ولا لتشخيصه .

وقولك : كيف يكون تابعاً وعائقاً !! هذا غير مستبعد ؛ فقد يكون الشيء ممكناً من شيء ، وعائقاً عنه .

فالبدن قد يعين النفس في كثير من الأشياء — على ما سيتلى عليك — وقد يكون عائقاً عن كثير من الأشياء ، وذلك إذا أکبت على الشهوات ، ومقتضى صفات البدن ، واشتغلت بالخواص الظاهرة والباطنة .

الثاني^(١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس إذا حصلت فيها الصورة المعقولة . لا يبطل استعدادها .

ومعلوم أن الاستعداد ، مع حصول الصورة بالفعل ، لا يجتمعان .

قلنا : هذا نوع مغالطة وعماية ؛ فإن الاستعداد إنما يكون بالنسبة إلى ما لم يحصل لا بالنسبة إلى ما حصل ، وما يحصل لنا من المعقولات ، غير متناه ؛ ولا يحصل دفعة ، ما دامت النفس مشغولة بالبدن ، أو بما صحبها من عوارض البدن ، بل إنما يحصل بقدر ما يكتسب ، ويقدر ما يفيض عليها من هداية الله ، وأنوار رحمته .

نعم قد تكون النفس في الاستفاضة والاستعداد ، مختلفة ، فنفس كأنه زيت يضيء ولو لم تمسه نار ، فتطلع على جلاليات من المعقولات غير محصورة ، دفعة واحدة ، فيكون الفيض به متواصلاً ، متوالياً متواتراً غير مفقود .

وأخرى لو تفكر كثيراً ، لا يرفع الفكر عليها برادة .
وأخرى متوسطة بينهما .

وفي تلك الأساط تفاوت ، وأعداد ومراتب لا تحصى ، وفيها يتفاوت الناس
رفعة ودرجة وعزاً ، وذكرأ وقرباً من الله تعالى .

الثالث (١) :

فإن قيل : معلوم أن النفس إنما تطلع على المعقولات ، بواسطة ملك يسمى
عقلاً ، تفيض عنه المعقولات على النفس البشرية ، وهي إنما تتصل به بواسطة
مطالعة الصور في الخيال : أعني الفكر والنظر ، وترتيب المقدمات بعضها على
بعض .

وهذا إنما يكون إذا كان الجسم والخيال باقياً ، فإذا تعطل الخيال بالموت ،
فكيف تتصل به حتى يفيض عليه حقائق المعقولات ؟ ! وقد قلم : إن البدن
عائق ، فإذا فارق البدن ، يطلع على المعقولات ، ويتصل به دوام الفيض .

فكيف يكون هذا ! !

قلنا : اعلم أن النفوس مختلفة ، فنفس مشرق صاف عن الكدورات ،
يتلألأ فيه أنوار العلوم ، مؤيد من عند الله ، ثاقب الحس ، ذكي الذهن ،
لا يحتاج إلى الفكر والنظر ، بل يفيض عليه من أنوار العلوم ، بواسطة الملائكة
الأعلى ، ما يشاء من المعقولات مع براهينها ، بل ولو لم يشأ ، حتى كأنه من
كثرة ما يستولي عليه من المعقولات ، يشرق على خياله وحسه .

فهذا النقش من العقول ، يأتي المحسوس والخيال ، فيحاكيه بما يناسبه من
الأمثلة ، فيخبر عنه . فهذا في جلايب البدن ، كأنه قد نضاهها ، واتصل بعالم
القدس ، فسواء عنده مفارقة البدن وملابسته ، فإنه يستعمل البدن لا البدن
يستعمله ، ويستمتع به البدن ، لا هو يتمتع بالبدن ، ويخرج العقل إلى الفعل ،
لا أنه يخرج إلى الفعل .

فهذا هو العقل القدسي النبوي .

ونفس أخرى إنما تصل إلى العلوم ، وحقائق المعقولات ، بواسطة البدن وقواه واكتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية .

ولكن هذا إنما يكون ، ما دام ملابساً للبدن ، فإذا فارق البدن وكان مستقلاً ، مستوثقاً ، وكان قد حصل له استعداد بالغ ، وزيته قد صنى ، ونفسه قد هذب ، فإذا فارق اتصل ، ولا يحتاج إلى الخيال والفكر ، بل يكون عائقاً ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً ، إذا استغنى عنه .

وتفاوت هذا الصنف الوسط من النفوس كثير ، وفيه تفاوت السعادة والرفعة ، والقربة من الله تعالى .

ونفس تكون متشبثة بالإقناعات الواهية ، والخيالات المتلذذية .
فإذا فارقت البدن ، تكون الخيالات متشبثة بها ، فلما أن يبقى فيها ، أو يتخلص بعد حين .

الرابع (١) :

فإن قيل : قد قيل : إن النفس قد تطالع الصور الخيالية ، وهي في أجسام ، والنفس مفارقة لا تحاذى الأجسام ولا توازيها ، فكيف يكون هذا ؟ !
قلنا : هذا إنما يشكل ، أن لو كان يأخذها خيالية جسمانية ، أما إذا كان يأخذها مجردة ، فليس فيه إشكال .

وقوله : إنها مفارقة ، والصور جسمانية ، هذا صحيح ، ولكن معلوم أن بين النفس والبدن ، علاقة معقولة ، يتأثر أحدهما عن الآخر .

ولهذا إذا تذكر النفس بجانب القلم ، اقشعر البدن ، ويقشعر شعره ، وكذلك النفس تتأثر عن مقتضيات البدن ، من الغضب والشهوة والحس ، وغير ذلك .

فالنفس مهما طالعت الصور الخيالية ، على الوجه الذى يليق بها ، فإنه يتأثر عنها . وإذا تأثر عنها استعداد ، لأن يفيض عليه المطلوب ، رحمة من الله ولطفاً به .

ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : « إن لربكم في أيام دهركم نفحات ، ألا فتعرضوا لها ، فينبغي أن تكون النفس متعرضة ؛ لنفحات فضل الله ، حتى يفيض عليها ، إذ ليس في جود الجواد الحق بخل ، وليس يبدنا تحصيل المعقولات ، بل التعرض لتلك النفحات ؛ ثم استعداد التعرض أيضاً ، ومهبة إلهية ، لا تنال بيد الاكتساب .

الخامس (١) :

فإن قيل : معلوم أن النفس ، تعقل المعقولات مرتبة مفصلة . وقد قيل : إن ما يعقل المعقولات المرتبة المفصلة ، فليس بسيط واحد من كل وجه ؛ وقد ثبت أن ما يدرك المعقولات ، كيفما كان ؛ يكون مجرداً لا تقدير للانقسام فيه . فالنفس : إما أن تكون صورة مادية ، فتكون جسمانية ، فينبغي أن لا تدرك المعقولات ؛ أو تكون مجرداً مفارقاً ، فيكون إدراكها لا على الترتيب والتفصيل . وليس بين الحالتين مرتبة أخرى .

قلنا : صدقت فيما قلت ؛ النفس تدرك المعقولات مفصلة ومرتبة ، وما يدرك المعقولات مفصلة مرتبة ، فليس له وحدة صرقة ، وتجريد محض ؛ إذ هو بالنسبة إلى بعض المعقولات بالقوة ، ففيه ما بالقوة ، وفيه ما بالفعل .

فالواحد الحق هو الله سبحانه ، فلا جرم ليس له شيء منتظر ، لا ذاته ولا صفاته ، ويكون التركيب منفيًا عنه من كل وجه ، قولاً وعقلاً وقدرًا ؛ وما سواه فلا يخلو عن تركيب ما ، وإن كان من حيث العقل ، لا تركيباً جسمانياً أو متوهمًا ؛ حتى إن العقل الذي هو المبدع الأول ، لا يكون واحداً صرفاً ، بل فيه اعتباران ؛ ولهذا صدر منه أكثر من الواحد .

السادس (٢) :

فإن قيل : إذا حصلت الصورة المعقولة للنفس ، استحضرت النفس تلك الصورة ، فهل تحتاج إلى إدراك آخر ؛ أنها أدركت ، أو حصلت لها الصورة المعقولة المجردة ؟ !

قلنا : لا ، بل نفس الإدراك ، إنما هو حصول الصورة مجردة للنفس ، فإن حصلت فقد أدركتها ، وإلا فيعد غير مدرك ، ولا واسطة بينهما . ولا يحتاج إلى إدراك آخر ، فإنه يتسلسل .

السابع^(١) :

فإن قيل : النفس في تحصيل المعقولات . تفرع إلى القوة المفكرة ، فتستعملها في ترتيب المقدمات ، واستنتاج المطالب .

وهذا إنما يكون في اليقظة ، إذا أقبلت عليها ، وفي النوم تعطل الخيلة ، وكذا بعد الموت ، فكيف يحصل بعد ذلك ، المعقول ؟ !!

قلنا : أولاً ، غير مسلم أن القوة المفكرة ، تبطل في النوم ، وأن النفس تعطل عن ذلك ، بل كثيراً ما تستولى النفس على المتخيلة . إذا كانت خالية عن شواغل الحواس ، فتغصبها وتستعملها في مطالبتها ، ولهذا ينكشف كثير من المعقولات في النوم .

نعم ، الغالب أن المتخيلة تستولى في النوم ، ولا تطيع النفس ، وتجدها الحس المشترك خالياً ، فتناقش فيه الصورة ، ولهذا يحتاج أكثر الرؤى إلى التعبير .

ثم النفس قد لا تحتاج في المعقول إلى المفكرة ، بل يكون قوى الحس . زاكى النفس ، فيحصل له المعقولات ابتداءً ، فإن لم تحصل ابتداءً ، فعقب شوق إلى تحصيل معقول ، فيفيض عليه المعقولات .

فإن عجز عن ذلك ، ولا يكون له القوة الحسية القلمية . فحيث تفرع إلى الفكر ، واستعمال التخيل ، في استنباط المعقول .

الثامن^(٢) :

فإن قيل : قد سلف أن النفس تدرك المعاني الكلية المجردة . وتترك نفسها ، وهي جزئية ، فكيف يكون هذا ؟ !!

قلنا : تدرك المجردات عن لواحق الأجسام وعوارض المواد ، سواء كان

(١) ص ٦٩ .

(٢) ص ٧٠ .

كلياً ، أو جزئياً ، وتفسك وإن كان جزئياً ، ولكن هو مجرد عن صفات الأجسام ، فتشعر بنفسك . إنما لا تترك نفسك الأجسام ، إلا بآلة جسمانية ، أما نفسك فليست بجسمانية وإدراك نفسك لنفسك ، ليس إلا حصول حقيقتها لها ؛ فإن حقيقتها المجردة ، حاصلة لها ، وليس ذلك مرتين ؛ فإن حقيقتها واحدة ليست مرتين ؛ وقد بينا أنه لا معنى للمعقول ، إلا حصول مجرد للعاقل ، وليس كل معقول يحصل لشيء كيف كان ، يكون معقولا ، بل مع شرط زائد ، وهو أن يكون مجرداً .

ولا نغنى بقولنا : حقيقتنا حاصلة لنا ، بالوجود ؛ فإن الوجود يكون لكل شيء .

ومن هنا تنبه لسر عظيم ، وهو أن الحقيقة التي لنا ، لا يشاركنا فيها غيرنا من الحيوانات ، فإن حقيقتنا المجردة ، غير حاصلة لها ، ولا نغنى أيضاً أن أصل حقيقتنا ، بالقياس إلى نفسه ، أنه موجود الوجود الذي له ، ثم بالقياس إلى نفسه ، أنه معقول بزيادة أمر ؛ فإن حقيقة النفس لا يعرض لها مرة شيء ، ومرة ليس ذلك الشيء ، وهي واحدة في وقت واحد ، فليس لكونها معقولة ، زيادة شرط على كونها موجودة الوجود الذي لها ، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً ، وهو أن وجودها وماهيتها ، أنها معقولة ، حاصلة لها في نفسها ، ليس لغيرها .

وهذا أجل ما أعرفه في هذه الفصول والبيانات ، ويحتاج إلى تصور ورسوخ في النفس ، فإن الأمور التصديقية ، لا يمكن أن يخبر عنها ، ما لم تتصور النفس ولم ترسخ ، فإذا تمكنت النفس من التصور ، سارعت إلى التصديق .

وينبئ على هذا الفصل ، معرفة جميع الصفات الإلهية ، لأن صفاته كلها ، اعتبارات وإضافات ، وسلوب ، وليست زائدة على الذات ، ولا توجب كثرة في الذات .

التاسع^(١) :

فإن قيل : إن كان التعقل ، هو أن يحصل للعقل حقيقة العقول : فإذا حصل لنا ، إذا عقلنا الإله والعقول ، بصور حقائقها ، فلكل^٢ إذن منها حقيقتان ، فلم لا يجوز أن يحصل لنواتنا أيضاً حقيقتان ، وهناك يجوز ؟!

قلنا : إذا أمكننا أن نعقل المفارقات ، بصور حقائقها في نفوسنا ، فيكون لها حقيقتان :

حقائق في أنفسها لأنفسها ، وهي بها مفارقة .

وحقائق متصورة فينا ، فهي لنا ، وهي أعراض وأمثلة لتلك الحقائق ، فإن العلوم بالجوهر ، لا تكون جوهر ، بل تكون في الأذهان عوارض ، وفي أنفسها جواهر .

ثم إنا نشعر بنواتنا ، وليس شعورنا بها إلا حصول حقيقتنا لنا من غير واسطة ، وإلا فيحصل دور .

وذلك أنا إذا قلنا : تعقلنا ذاتنا ، وأردنا بها إدراكاً ومثلاً ، غير حصول الحقيقة ، فإنما يكون تعقلاً ، أن لو حصل حقيقته لنا ، وإنما تحصل الحقيقة أن لو تعقلنا .

وليس يتعلق الكلام بالتعقل أو الشعور ، بل بكل إدراك كان ، فإنه ملاحظة لحقيقة الشيء لا من حيث هي خارجة .

ولو كانت المدركات هي الخارجة ، لم تكن الأمور المعلومة معقولة ، بل هي فينا ، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانياً ، بل نفس انتقاشها فينا ، وإلا لتسلسل إلى غير النهاية .

إلا أنا على سبيل التوسع نقول نلاحظ حقائقها تشبهاً بالمحسوسات على مجرى العادة ، وعند تحقيق المحسوسات أيضاً ، ملاحظتها حصول حقائقها ، التي هي محسوسة لنا ، حتى تصير الخارجة بها ملاحظة .

العاشر (١) :

فإن قال قائل : أحسب أنا نعقل ذواتنا .

ولكن لم يتبين بعد أنه :

هل يجوز أن نعقل بآلة جسمية ، أم لا ؟ !

وهل القوة العقلية في جسم ، أم لا ؟ !

فلم لا يجوز أن تحصل القوة العقلية في الجسم ، فتشعر بها القوة الوهمية ؟ !
كما أن القوة العاقلة تشعر بالقوة الوهمية ، فلا تكون ذات القوة العقلية حاصلة
لذاتها ، بل لغيرها . كما أن القوة الوهمية ، ليست حاصلة لذاتها ، بل — مثلا —
للقوة العقلية .

قلنا : فينا — أولا — قوة ، ندرك بها المعاني الكلية . وأخرى بها ندرك
الجزئيات .

والقوة التي ندرك بها الكلي ، ندرك بما يدرك به الكلي ، وذلك سمه ما شئت ،
ولكننا نسميه القوة العقلية ، ولا يخلو إما أن يعتبر الشعور أو الإدراك العقلي .
أما الإدراك العقلي ، فقد عرف ما يوجبه .

وأما الشعور ، فأنت إنما تشعر بهويتك بذاتك . لا ببعض قواك ، إذ لو
شعرت ذاتك ببعض قواك ، كحس . أو تخيل ، أو توهم ، لم يكن الشعور هو
الشاعر . وأنت مع شعورك بذاتك . تشعر أنك إنما تشعر بنفسك . فأنت
الشاعر وأنت الشعور .

ثم إن كان الشاعر بنفسك ، قوة غير ذاتك ، فلا يخلو إما :

أن تكون قائمة في نفسك .

أو في جسم .

فإن كانت قائمة في نفسك ، فيكون وجود نفسك ، لقوة نفسك ، فيرجع
على نفسها مع القوة ، ولا يكون لغيرها .

وإن كانت تلك القوة قائمة في جسم ، ونفسك غير قائمة في ذلك الجسم .
فيكون الشاعر ذلك الجسم ، بتلك القوة ، لشيء مفارق ، ولا يكون هناك شعور

بذاتك بوجه ، ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها ، بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره ، كما تحس بيدك .

على أن إدراك القوة الجسدية . الجوهر المفاوق . محال .
وإن كانت نفسك بتلك القوة قائمة في ذلك الجسم . فقد بينا استحالة ذلك ؛ فإنه يلزم أن تكون النفس وقوتها ، وجودها لغيرها ؛ فلا تكون النفس بتلك القوة تترك ذاتها . ولا ذلك الجسم ؛ لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرها . وهو ذلك الجسم .

وإن كان جوهر النفس هو القوة التي بها يدرك . فليسا يفرقان .

الحادى عشر (١) :

فإن قيل : وما يدرينا أن شعورنا بذاتنا هو تعقلنا لها . فعسى هو إدراك آخر . لا يقتضى ذلك الإدراك . أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا ؛ بل هو أثر على وجه ما . حصل لنا من ذاتنا . فلا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات .

فلا يمتنع أن يكون لنا حقيقة وجود . يحصل لنا منها أثر ، فنشعر بذلك . فلا يكون الأثر هو الحقيقة ؛ فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا لذاتنا .

قلنا : من لا يتصور حقيقة ماهيته . فليس يعقل ماهيته . وليس الإدراك إلا تحقق حقيقة الشيء . من حيث يدرك . وهو معنى الشيء بالقياس إلى لفظه .

وقوله : يحصل لنا أثر . فنشعر بذلك الأثر . فلا يخلو . إما :

أن يجعل الشعور نفس حصول الأثر .

أو شيئاً يتبع حصول الأثر .

فإن كان نفس حصول الأثر . فقواه : فنشعر بذلك الأثر . لا معنى له .

بل هو اسم آخر ، وقول آخر مرادف له .

فإن كان الشعور شيئاً يتبعه . فإما :

أن يكون حصول معنى ماهية الشيء .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه .
 وإلـ كان هو هو ، فتكون ماهية الذات تحتاج ، في أن يحصل لها ماهية
 الذات . إلى أثر آخر ، به تحصل ماهية الذات ، يحصلها أثر ، فليست متأثرة ،
 بل متكونة .

وإن كانت ماهية الذات ، تحصل ثانياً بحال آخر من التجريد ، أو نزع
 بعض ما يقارنها من العوارض ، أو زيادة تضاف إليها ، فيكون المعقول هو الذي
 بحال أخرى ، وكلامنا في نفس الماهية ، وجوهرها الثابت في الحالين .

الثاني عشر (١) :

فإن قال قائل : قد (٢) ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال
 بالبدن ، فما الدليل على أن المانع هو المادة ، وأنه محصور فيها ؟

قلنا : من علم الذات العاقلة حقيقة ، علم أن المانع هو المادة .

وذلك لأن الذات التي تتجلى فيها حقائق الأشياء ، هي الجوهر المجرد عن
 غواشي الأجسام ، وليس فيه ما يكون بالقوة ، وكل جوهر هذا حقيقته ، فإنه
 لا يتأثر ولا يتفعل عن الغواشي الغريبة ، فإن تأثر عن غاش غريب ، فيكون
 بسبب المادة ؛ لأن المادة هي التي تغشى لها غرائب وعوارض .

فإذن كل ما يكون عقلاً ، فإنه متحقق الذات ، مجرد عن المواد ، ولا يتفعل
 ولا يتأثر ، ولا يكون ما فيه بالقوة ، وكل ما يكون له ، يكون دفعة واحدة .

(١) ص ٧٥ .

(٢) يلاحظ أن هذا الاعتراض ، أورده الغزالي على الفلاسفة في كتابه التهافت ، في مسألة علم الله
 بالعالم ص ١٨٠ ، حيث يقول : [فإن قيل - يعني على لسان الفلاسفة - : إن المانع من إدراك الأشياء الملمة
 ولا ملمة .

قلنا : نعلم أنها مانع ولا نعلم أنها المانع قط .

فهو هنا يجيب عن الاعتراض الذي أورده هناك ، على نفس المسألة .

الثالث عشر (١) :

فإن قيل : ما ذكرتموه ، هدم لقاعدة عظيمة ؛ فإن مساق هذا الكلام يقتضى أن يكون نفسنا جوهرًا ماديًا ؛ فإنه معلوم أنه يقبل المعقولات شيئًا ، فشيئًا ، ويتأثر وينفعل عن الغواشي الغريبة .

فلو لم يكن جوهرًا ماديًا ، فينبغى أن لا يتأثر ؛ ويحصل له المعقولات دفعة ، ومعلوم أن الأمر بخلاف ذلك .

قلنا : غفلت عن دقيقة . فإننا قلنا : كل ما يكون عقلا ، يكون متحقق الذات ولا ينفعل ؛ وهذه موجبة كلية ؛ فعكسها يكون موجبة جزئية . وهو أن بعض ما يكون متحقق الذات ولا ينفعل ، يكون عقلا ، ولا يلزم أن نفسنا تكون جوهرًا . متحقق الذات ، بريًا عن لواحق المادة ، وعن صفات الأجسام . نعم إنما يقبل المعقولات شيئًا ، فشيئًا ؛ بسبب أنه يحتاج في كثير من المعقولات . في أكثر النفوس . إلى الاستعانة بالبدن ، ولا يطاوعه البدن ، ولا يشايعه في مقصوده . فتنبّر عليه مقاصده ومطالبه ، وإن طاوعه في لحظة ، فيكون كبرق خاطف ، فيعقبه ما يشوش عليه فكره . وينغص وقته . فنسأل الله التأييد والتسديد ، والرشاد إلى سواء السبيل .

الرابع عشر (٢) :

فإن قيل : قد قلتم : إن ذاتك إذا كانت حاصلة لك ، فهي معقولة لك . ودليله : أن الذات إما أن تكون حاصلة لغيرك ، أو ليس لغيرك . فإن لم تكن حاصلة لغيرك ، فتكون حاصلة لك . وما يدرينا ! ! فلعلها حاصلة . لا لغيره ولا لذاته . قلنا : هذا روم درجة بين النفي والإثبات ، ولا واسطة . ثم لو لم تكن ذاتك لك ، لما قلت : ذاتي ونفسي ؛ لأنه لو كان لغيرك ؛ لما قبل هذه الإضافة . ثم التحقيق فيه — وهو سر عظيم ، وفتح باب من خزائن العاوم — هو أن

(١) ص ٧٦ .

(٢) ص ٧٧ .

كل شيء حقيقة الصرفة ، لا توجد متعينة بلا لوازم تتعين بها ، فهو من حيث حقيقة شيء ، ومن حيث إنه ملزوم لوازم ، شيء .

وبالجملة ، إذا أخذت الحقيقة مع اللوازم ، شيء ، وهو إنما يتعين لا بأية حقيقة ، بل من حيث إنه ملزوم لوازم ، فبتلك اللوازم يتعين .

فإذن تكون حقيقة الذات في نفسها ، لا بشرط آخر ، شيئاً ، ومن حيث هو متعين شيئاً ؛ فتكون هناك غيرية تقبل الإضافة والنسبة ، والله المرشد .

الخامس عشر^(١) :

فإن قيل : قد ذكرتم أن للنفس ملكة ، بها تتمكن من تحصيل المعقولات ، فهذه الملكة التي بها تستحصل الصور المعقولة ؛ إن كانت قوة طارئة على النفس ، فالنفس مركبة ، وقد أقسمت البرهان ، على أنه واحد ليس بمركب . ثم لا يصح البرهان بعد ذلك ، على أنها لا تفسد بالموت . وإن لم يكن قوة طارئة عليها ، بل استكمالاً ، فتكون من حيث تؤثر تتأثر . ومن حيث تفعل ، تنفعل .

ثم ما البرهان على أنها ليست قوة طارئة ، وأنها استكمال ، وكيف حل هذا السؤال . إن كانت استكمالاً ؟ !

قلنا : اعلم أن النفس في ذاتها جوهر ، ليس بمركب الذات . إذا أخذ مع تلك الملكة الحاصلة ، والاستكمال إنما يكون من خارج ؛ فليس هو من حيث يؤثر يتأثر . ولا من حيث يفعل ينفعل ؛ وكان هذا الاستكمال يفعل في جوهر النفس صوراً ؛ فهي من حيث إنه يتصور بها النفس ، استكمال ؛ ومن حيث إنه يتمكن بها من الاطلاع ، على صور أخرى معقولة . قوة ؛ ومن حيث هي ، لازمة ، لا مقومة ولا مقومة .

السادس عشر^(٢) :

فإن قيل : قد أثبت بالبرهان ، أن النفس من المفارقات . فكيف تنتفع بالبلد ، وما فيه من الحسن والخيال ؟ !

(١) ص ٧٨ .

(٢) ص ٧٨ .

وكيف تكتسب العلوم ، بواسطة قوة التخيل ، وتحصل الفضائل وتكتسب الرذائل بواسطة القوى البدنية ؟ !

وكيف تؤثر الطاعات ، والمواظبة على العبادة في التنوير والتصفية ؟ !
وكيف تؤثر المعاصي ، والانهماك في الشهوات ، حتى يرتقى منها ظلمات إلى النفس ، فيبطل بها الاستعداد القطري ؟ ! .

قلنا : هذا سؤال شريف ، والاتصال عنه أشرف منه ، وإعطاء البرهان في ذلك مشكل ، وإنما الطريق فيه ، الوجدان ، والعرفان يقيناً .

والنفس خلقت بالفطرة ، مستعدة للعلوم ، والعلوم تحصل فيها بالتدريج ، فلا بد من استعمال الفكر والخيال ، كما قلنا ، وكما نذكر بعد ذلك ، من انتفاع النفس بالقوى .

أما تأثير الطاعات والمعاصي ، في التنوير والإظلام ، فذلك لأن سعادة النفس وكمال جوهرها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق ، معرضة عن الخواص ، منخرطة في سلك القدس ، مستديمة لشروق نور الحق في سرها ، فكل ما يكون مانعاً من ذلك ، يكون حائطاً لها عن درجتها ، وبقدر ما تعرض عن حضرة الجلال ، والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات ، تعرض عنها الأنوار الإلهية .

وكلما كانت أدرب بالمعقولات ، كانت إلى السعادة أقرب .
فالنفس لها قرب وبعد ؛ فقربها بقدر العلوم وتحصيل الطاعات ؛ وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل .

وبهذا يتبين سر أنوار اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله ؛ فإن له خاصية عظيمة في تنوير القلب ، فإن القلب إنما يتجلى فيه جلالي الحقائق ؛ بأن يكون معدلاً مصقلاً منوراً ؛ وتصقيه بالتوجيه إلى جانب القدس ، وبالإعراض عن مقتضى الشهوات ، وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنة ، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات .

ولا دليل أقوى في هذا ، من التجربة والوجدان ؛ فكل من ليس له سبيل إليه ، بالعرفان ولا بالوجدان ، فينبغي أن يصدق به ، فإنه درجة الإيمان والله الموفق [.

ننتقل مع الغزالي ، إلى بحث آخر من بحوثه النفسية ؛ وهو قدم النفس أو حدوثها . ولعل في بيانه لتجردها عن المادة وعلاقتها بياناً وافياً ، ما يساعده على إثبات ما يريد إثباته . من أنها حادثة ، حدثت عند استعداد النقطة لأن يقاض عليها ما يتم به وجودها .

حدث النفس :

وهذا الكائن المجرد المسمى بالروح حادث في نظر الغزالي قال (١) :
 [بيان أن الأرواح البشرية حادثة ، حدثت عند استعداد النقطة لقبول النفس من واهبها ، كما قال تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » .
 وتلخيص البرهان : أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة ، وباطل وحدتها وكثرتها فباطل وجودها .
 وإنما استحال وحدتها ، لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تتكرر ، ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها .
 وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو ، ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً ، لاستحال اجتماع المتضادين فيه ، كما يستحيل في زيد وحده .
 ومحال كثرتها ، لأن الواحد إنما لا يستحيل أن يشي وأن ينقسم ، إذا كان ذا مقدار كالأجسام ، فالجسم الواحد ينقسم ، فإنه ذو مقدار ، فله بعض فيتبعض أما مالا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم ؟ !
 أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدان فمحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو مختلفة وكل ذلك محال .

وإنما استحال التماثل ، لأن وجود المثليين محال في الأصل ، ولهذا يستحيل وجود سوادين في محل واحد ، وجسمين في مكان واحد ؛ لأن الاثنينية تستدعي مغايرة ، ولا مغايرة ههنا .

وسوادان في محلين جائر ، لأن هذا يفارق ذاك في المحل إذا اختص هذا

بمحل لا يختص به الآخر ، وكذلك يجوز سوادان في محل واحد في زمانين إذ لهذا وصف ليس للآخر ، وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص .

فليس في الوجود مثلاً مطلقاً : بل بالإضافة كقولنا زيد وعمرو مثلاً في الإنسانية والجسمية ، وسواد الخبر والغراب مثلاً في السواد .

ومحال تبايرهما لأن التباير نوعان :

أحدهما : باختلاف النوع والماهية كتباير الماء والنار وتباير السواد والعلم .
الثاني : بالعوارض التي لا تلخل في الماهية ، كتباير الماء الحار للماء البارد .
فإن كان تباير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال ، لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة .

وهي نوع واحد ، لأن الحد ، وهو الحيوان الناطق يشملها .
وإن كانت متبايرة بالعوارض فمحال : لأن الحقيقة الواحدة إنما تتباير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد ، منسوبة إليها بنوع ما ، ولا تعلق لها بالأجساد . قبل وجود الأبدان ؛ فكان الاختلاف محالاً ؛ إذ الاختلاف في أجزاء الجسم ضرورة . ولو كان في القرب من السماء والبعد منه مثلاً .

أما إذا لم يكن كذلك ، كان الاختلاف والتباير محالاً .

وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان : ولكن في هذا القدر تنبيه عليه .
فإن قيل : فكيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجسام . ولا تعلق لها بالأجسام ، فكيف تكثرت وتبايرت !!

فالجواب أن نقول : لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم والجهل ، والصفاء والكسورة . وحسن الأخلاق وقبحها . فبقيت بسببها متبايرة : فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد ، فإنه لا سبب لتبايرها .
فقد اتضح أن النفس ، تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها : ويكون للنفس الحادثة في جوهرها ، هيئة نزاع طبيعي . إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة ، والاهتمام بأحواله ، والانتجاب إليه .
وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ولا بد أن تكون مناسبة له

مناسبة خاصة . لصلوح سياسة بلد خاص دون آخر . وإن خفيت علينا تلك المناسبة بعينها ؛ فإن تلك المناسبات غير محصورة ولا ظاهرة . والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرائرها .

فإن قيل لا نسلم بأن النفوس الإنسانية ، متفقة في النوع والمعنى ، وإنما نسلم أن الأنواع إنما تتكرر من جهة النسبة إلى المادة والمكان والزمان فحسب . بل الماديات إنما تتكرر بالمقادير والكائنات الزمانية .

والنفوس الإنسانية ليست بمادية في ذاتها . وإنما نسبتها إلى المادة ، بوجه التدبير والتصرف ، لا بوجه الانطباع في المادة . حتى يستدعى مكاناً مميزاً . وزماناً مميزاً . والتدبير والتصرف لا يوجب تعدداً ذاتياً ؛ فإن الواحد يجوز أن يكون متصرفاً في أشياء ، والعدد الكثير يجوز أن يكون متصرفاً في شيء واحد . فهذه النسبة لذاتها لا توجب الكثرة في الذات .

قلنا : الدليل على أن النفوس الإنسانية متفقة النوع ؛ ما ذكرناه . وهو أن حد الإنسان يشملها ، وهو الحى الناطق . وما شمله حد النوع فهو متفق في النوع .

والدليل على أن أسباب التكرار ما ذكرته ، أن الأشياء التي ذاتها حقائق فقط ، إنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها . أو بنسبة ما إليها ، وإلى أزمنتها فقط .

فإذا كانت مجردة لم تقترن بذلك . فحال أن يكون بينهما مغايرة وتكرر . وأما قولهم : إن النفس الإنسانية ليست بمادية ، فتمايز بالمادة ؛ فسلم ، لكنها ذات نسبة إلى المادة ، أى نسبة كانت ؛ وإن لم تكن نسبة الانطباع . فنسبة التدبير والتصرف ، وهذه النسبة مؤثرة في التميز كافية . فيقال : إن النفس الإنسانية ، ملك تلك المدينة الفاضلة .

فإن قيل : لا نسلم أن الأسباب المكونة ، محصورة فيما ذكرتم : من أقسام الحوامل ؛ والقوابل والمنفعلات عنها ، أو النسبة إليها .

فما الدليل على الحصر ؟ ، أليست المفارقات متغايرة الذات والحقائق ، ولا حوامل لها ولا قوابل ، ولا مكان ولا زمان ؟ ، وإنما تمايز وتتغير بحقائقها

الذاتية ، وإنما نوعها في شخصها ، أعني في ذاتها .

فهلا قلتم في النفوس الإنسانية ؛ إنها تتغير بخصائصها ، أو بأمر آخر سوى الحوامل ، أليست النفوس بعد المفارقة تتغير بالعدد ؟ ! ، وتقولون : إنها تتغير بما اكتسبت من الأبدان : من الأخلاق والعلوم ، وقلتم : يكفيها في التمييز ، هيئة أنها كانت نفس البدن الفلاني . ولئن كان هذا القدر كافياً في التمييز ، فهلا كان كافياً في التمييز . هيئة أنها ستكون نفس البدن الفلاني ؛ فإن الانطباع في البدن ليس بشرط .

قلنا : في المفارقات قد قام الدليل ، على أنها متغيرة الحقائق ، أما النفوس البشرية ، فيشملها حد واحد ، كما ذكرنا . وإنما يمكن وجودها وتعددتها بعد المفارقة ، بهيئات وأخلاق اكتسبت من الأبدان . وقبل الاتصال بالبدن لا يمكن أن تكتسب من الأبدان شيئاً ؛ إذ لا أبدان ؛ وما لا يكون ليس له تأثير .
فإننا نعلم قطعاً ، أنها بعد الاتصال بالبدن ، إنما تكمل بمعاونة البدن . وتكتسب فضائل ووزائل ، من العلاقة البدنية ، فقبل البدن لا علاقة ، فلا اكتساب ، فلا تغاير ، فثبت أنها تحدث مع البدن .

فإن قيل : أحاط وجود النفوس البشرية قبل الأبدان ، ببيان ما ذكرتم : من أنها لا تتصور قبل الأبدان . ونحن نورد إشكالين واقعين على نحو وجودها متصلة بالأبدان وحادثة مع حدوث الأبدان .

وذلك لأنه من المسلم بيننا ، أن النفوس الإنسانية ليست مادية ، ولا منطبعة في مادة ، وما هذا سبيله ، فليس حدوثه على تدريج شيء بعد شيء ، أو زمان بعد زمان ، بل يكون وجوده إبداعاً محضاً ؛ ووجود البدن ليس بإبداع محض ، بل على تدريج شيء بعد شيء ، واستحالة جزء بعد جزء .

فأي جزء بعينه ، انتهت النوبة إليه ، في الاستحالة ؛ حتى يحدث عنده النفس ، ويتصل به ؟ ! ، وليس جزء بعينه ، إلا يمكن حدوث النفس قبله بلحظة ، أو بعده بلحظة .

ولو قلتم : إنها تحدث عند كمال الاستعداد .

فيقال : وكمال الاستعداد ، ليس يحصل بغتة ودفعة ، بل على تدريج كمال ،

بعد كمال . وقد بان أنها كمال واحد ، يحصل إبداعاً لا تدريج فيه .
ثم إن الاستعداد وكمال الاستعداد ، إنما يشترط فيما هو صورة مادية ، أعني
منطبعة في المادة ، فيكون الاستعداد سبباً ما ، بوجه ما ، لحصول الصورة فيه
من واهب الصور .

ولا يشترط ذلك في النفوس التي ليست منطبعة في مادة أصلاً ، ولا علاقة
بينها وبين القوى المادية ، إلا علاقة التدبير والتصرف في المملكة ؛ فالتصرف
فيه ؛ كيف يكون سبباً لوجوب التصرف المدبّر فيه ؟ ! . والمدبر أولى بأن يكون
متقدماً في الوجود على المملكة .

واشترط الاستعداد لقبول الصورة ، حتى توجد الصورة في المستعد ، غير ؛
واشترط الاستعداد لقبول تصرف النفس ، غير ؛ فإن الاستعداد الأول يصلح
سبباً لوجود النفس بوجه ما ، والاستعداد الثاني لا يصلح سبباً ، لوجود النفس
بوجه ما ، بل هو سبب لقبول تصرفه فيه ، إما ليفيده كمالاً ، أو يستفيد منه فائدة .
وهذا إشكال عظيم .

فالجواب عنه كلمة واحدة ؛ فإن العلم نكتة واحدة ، كثرتها الجهل .
فنقول : لا ارتياب في أن النفوس إبداعية ، وإنها ليست منطبعة في المادة
وإنما تحدث من مبدعها ، عند كمال الاستعداد ، الذي عبر عنه في التنزيل
بقوله : « فإذا سويته » . ومبدعها أعلم بكمال الاستعداد ، وليس في طاقة القوى
الإحاطة بتفاصيل الاستعدادات .

ولكن على الجملة نعلم : أن الصور تفيض من مبدعها وواهبها ، كما يقتضيها
جود الجواد المحض ، عن كمال العلم المحيط بتفاصيل المعلومات ، فيعطى كل مستحق
ما يستحقه ، وكل قاصر ما يكمله ، بل ماهيات الأشياء واستعداداتها ، من
جوده الفياض ، بواسطة الأسباب المعطية للاستعدادات الخاصة ، من الأجرام
العنصرية ، وامتراجاتها ، وحركات السموات وأجرامها ، وأشكالها وخواصها
وفيض العقول على النفوس ، وإفاضة النفوس طلباً للاستكمال ، تحريكاً للسموات .
فالكل من جود الجواد الحق ، الذي يعطى كل حقيقة وجودها ، وهو أعلم

بكمال الاستعداد ، وأى استعداد يستحق أى صورة .
وعلم البشر قاصرة عن إدراك ذلك ، وإذا بلغ الكلام إلى الله سبحانه ،
فينقطع سؤال « لم » كما ينقطع مطلب « ما » لا يسأل عما يفعل ، وهم يسألون .

الإشكال الثانى :

أن النفوس إذا كانت متشابهة فى النوع ، فائضة من واهب الصور ،
وليس فى فيضاته اختلاف ، فمن أين يجب أن يكون كل نفس حادثة ، ذات
هيئة نزاعية طبيعية ، إلى الاشتغال ببلد مخصوص ، والاهتمام بأحواله ؟ ! ومن
أين يلزم أن يكون لها مناسبة خاصة ، تصلح لسياسة بلد خاص ، دون بلد ؟ !
فإن كانت هذه الهيئة لازمة لذاتها ، فهى متخصصة بهذه الهيئة ، قبل وجود
البلد .

وإن كانت هذه الهيئة ، تكتسب من البلد ، فكيف يسبق الموجب على
الموجب ؟ ! وكيف تكون تلك الهيئة نزاعية طبيعية ؟ ! .

وجملة القول ، إن لم تكن هيئة مختصة ، فلم اختصت ببلد دون بلد .
وإن كانت الهيئة طبيعية على حالتها ، فهى المختصة لذاتها بعد الاتفاق
فى النوع .

وإن كانت مكتسبة من خارج ، وهو إما البلد أو غيره ، فليتحقق لها
وجود ، حتى تكتسب الهيئة المختصة ، وكل ذلك محال .

ثم اختلاف المناسبات والهيئات ، تستدعى اختلاف الأسباب ، وواهب
الصور واحد فى ذاته ، أحدى الإفاضة ، فلا اختلاف هناك ، ولا تأثير لاختلاف
الأمزجة ، فى اختلاف هيئات النفوس ؟ إذ لا انطباع ولا حلول ، ولا اتصال
بين المجردات وبين الأمزجة ؛ بخلاف النفوس النباتية ، والنفوس الحيوانية ، والصور
الجسمانية ، والصور الطبيعية ؛ فإن اختلاف النفوس والصور ، لاختلاف موادها
وصورها مقلدة على استعداداتها .

وحل هذا الإشكال ، أن تقول : نعم إن المناسبات والهيئات المختلفة ، تستدعى
أسباباً مختلفة ، وأسباب الاستعدادات الامتراجات ، وأسباب الامتراجات وجميع

ما يحدث في العالم العنصري ، منوطة بالحركات السماوية ، وحتى الاختيارات والإرادات ، فإنها لا محالة أمور تحدث بعد ما لم تكن ، ولكل حادث بعد ما لم يكن علة وسبب حادث .

وينتهي ذلك إلى الحركة . فجميع الاستعدادات تابعة للحركات السماوية ثم الحركات المستديرة ، مستندة إلى اختيارات النفوس الفلكية ، والكل يستند إلى العقل الإلهي ، المستعلي على الكل ، الذي منه تنشعب المقدورات .

فالجود الإلهي بواسطة العقول والنفوس ، والحركات السماوية ، يعطي كل مادة استعدادها لصورة خاصة ، والنفوس لا تحدث بالاستعداد الخاص ، بل عند الاستعداد الخاص ، وفرق بين أن تحصل عنده أو به .

ثم الهيئة النزاعية في النفس ، إنما تكون بعد الاتصال بها .
فإذن حدوث النفس له صفة في الفاعل وصفة في القابل :

أما صفة الفاعل ، فالجود الإلهي ، الذي هو ينبوع الوجود ، وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الوجود ، حقيقة وجوده ، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة ، وإن أضفت هذا الفيض إلى الوسائط ، فواهب الصور .

ومثاله : فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة ، عند ارتفاع الحجاب بينهما .

والقابل للاستنارة ، هي المتلونات ، دون الهواء الذي لا لون له .
وأما صفة القابل ، فالاستواء والاعتدال . الحاصل بالتسوية ، كما قال :
« سويته » .

ومثال صفة القابل ، صقالة الحديد . فإن المرآة التي ستر الصدا وجهها ، لا تقبل الصورة ، وإن كانت محاذية للصورة وإذا اشتغل المصقل بتصقيلا ، فكلما حصلت الصقالة . حدثت فيها الصورة من ذي الصورة المحاذي لها .

فكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطقة . حدثت فيها النفس من واهبها وخالفها ، من غير تغير في الواهب ، بل إنما حدث الروح الآن لا قبله ، لتغير المحل . بحصول الاستواء الآن لا قبله ، كما أن الصورة فاضت من ذي الصورة ، على المرآة في حكم الوهم ، من غير تغير في الصورة ، ولكن كان

لا تحصيل من قبل ؛ لا لأن الصورة ليست مهیئة . لأن تنطبع فی المرآة لكن لأن المرآة لم تكن صقيلة .

فإن قيل : فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد . فما معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألنی عام » ؟ !
وقوله عليه السلام : « أنا أول الأنبياء خلقاً وآخرهم بعثاً » ؟ !
وقوله عليه السلام : « كنت نبياً وآدم لمجدل بين الماء والطين » ؟ !

قلنا : شئء من هذا لا يدل على قلم الروح . بل على حدوثه . وكونه مخلوقاً . نعم ذلك ربما بظاهرة على تقديم وجوده على الجسد . كما ظن جماعة من الحكماء ، وأمر الظواهر هین^(١) فإن تأويلها ممكن . والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر ، بل يسلط على تأويل الظواهر . كما فی ظواهر الآيات المتشابهات فی حق الله تعالى .

أما قوله عليه السلام : « خلق الله الأرواح قبل الأجساد » أراد بالأرواح أرواح الملائكة . وبالأجساد . العالم : من العرش . والكرسى . والسموات . والكواكب . والهواء ، والماء . والأرض .

وكما أن أجساد الآدميين يحملهم صغيرة . بالإضافة إلى جرم الأرض ، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير . ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكه ، ولا لفلكه إلى السموات التي فوقه ، ثم كل ذلك اتسع له الكرسي . إذ وسع كرسيه السموات والأرض ؛ والكرسي صغير بالإضافة إلى العرش .

فإذا تفكرت في جميع ذلك . استحققت أجساد الآدميين ، ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد ؛ فكذلك فاعلم وتحقق : أن أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة ، كأجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم .

ولو انفتح لك باب معرفة الملكية . لرأيت الأرواح البشرية ، كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم ؛ وتلك النار العظيمة ، هي الروح الأخير من أرواح الملائكة .

(١) موقف النزالي من النصوص هنا ، موقف جرىء ، انظر إلى تعبيره عن قيمتها بقوله : « وأمر الظواهر هین » وفي تأويله هذه الأحاديث مثل من ذلك .

ولأرواح الملائكة ترتيب ، وكل واحد منفرد برتبته ، ولا يجتمع في مرتبة واحدة اثنان ؛ بخلاف الأرواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع .
 أما الملائكة فكل واحد نوع برأسه ، وهو كل ذلك النوع ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : « وما ما إلا له مقام معلوم » وبقوله عليه السلام : « إن الراكع منهم لا يسجد ، والقائم لا يركع ، وأنه ما من واحد إلا له مقام معلوم » .
 فلا تفهم من إذن من الأرواح والأجساد المطلقة ، إلا أرواح الملائكة وأجساد العالم .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام : « أنا أول الأنبياء خلقاً ، وآخرهم بعثاً » وقوله عليه السلام : « نحن الآخرون السابقون » وقد قال عليه السلام : « أول ما خلق الله القلم » وقال : « أول ما خلق الله العرش » وقال : « أول ما خلق الله جوهر محمد » صلى الله عليه وسلم ، وغير ذلك .

فكشف الغطاء عن هذا من وجوه ، تحت كل وجه فوائد لطيفة . ولطائف من الحكمة ؛ قلما تسطر في الكتب .

الوجه الأول : أنا شاهدنا الموجودات كلها ، بشهادة الحس والعقل . على ترتب وتفاضل ، في النوع والشخص :

أما في المركبات التي هي أقرب إلى حواسنا : فالمعادن والنباتات والحيوان والإنسان ، على تفاضل ؛ وانتهى ذلك بالإنسان ، وانتهى الإنسان بالشخص الواحد الأفضل من الكل . كالنبي في زمانه . والولي في كل زمان .
 وأما في البسائط الجسمانية ؛ أعني التشابه الأجزاء ، فهي أيضاً على تفاضل في الجوهر ، والخيز . والعظم . والحركة .

والأفضل من الكل الحرم الأقصى ، وهو الذي عبر عنه التنزيل بالعرش والكرسي ، الذي وسع السموات والأرض .

وأما في البسائط الروحانية أعني المجردة عن المواد ، المنزهة عن المكان والزمان ، ففيها ترتب وتفاضل ، فما كان أشد قوة ، وأوسع علماً وإحاطة ، وأبلغ في الرحلة وأشبه بكمال الربوبية ؛ كان في المقام الأعلى ، والمرتبة الأقصى ، ولا بد أن

ينتهي بواحد ؛ فإن المراتب المتفاضلات ، إن لم تنته بواحد ، أوجب ذلك الحكم التسلسل ، وذلك محال .

فالمراتب في كل قسم ، انتهت بواحد ، هو مبدؤها .

وربما يعبر لسان النبوة عن ذلك الواحد ، بأنه أول ما خلق الله تعالى .

فالروحانيات انتهت بروح القدس ، أو العقل الفعال ، أو شديد القوى ذي مرة فاستوى ، وهو أول المبدعات ؛ ثم يتزل بالترتيب والتفاضل ، كما قيل : أول ما خلق الله عز وجل العقل ، ثم النفس ، ثم الهيولى ؛ أو ما روى في الخبر : إن أول ما خلق الله عز وجل ، القلم ثم اللوح ، ثم الظلمة الخارجة .

وأما في الأجرام . فقد انتهت بالجرم الأقصى ، وهو ما روى ، أن أول ما خلق الله العرش . ثم الكرمي .

وأما في المركبات ، فقد انتهت بجوهر النبوة ، وأكملها وأفضلها جوهر محمد صلى الله عليه وسلم .

وذلك ما روى ، أن أول ما خلق الله تعالى جوهر محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فقد وجدت لكل مقام مثلاً ، ولكل منهب محملاً ومساغاً .

ثم الأولية في كل صنف منها . هل هي أولية بالزمان ؟ أو أولية بالمكان ؟ أو أولية بالذات ؟ أعني العلة الفاعلية ، أو الكمالية ؟ فذلك مطلب آخر سهل التناول . قريب المأخذ والمجتنى .

الوجه الثاني : أن المبادئ تساق إلى الكمالات ؛ حتى لو لم يكن كمال ، لم يكن مبدأ . كما لو لم يكن مبدأ لم يكن كمال .

وإن المعقولات تظهر بالمحسوسات ؛ وكما أن كمال جلال الحق ، إنما يظهر بأفعاله وصنائه ، كذلك الأمر الحق ، إنما يظهر بخلقه ، وكذلك العقل إنما يظهر بالنفس ، والنفس إنما تظهر بالطبيعة ، والطبيعة إنما تظهر بالجسم الكلي . وكذلك جميع الموجودات ، إنما تظهر بالإنسان ، حتى يكون جسمه وطبيعته ، مظهر الجسم والطبيعة ؛ ونفسه وعقله ، مظهر النفس والعقل ؛ وتسليمه مظهر الأمر الحق ، فيظهر به جلال الباري تعالى ، وإكرامه .

ويصح أن يقال : لولاك ما خلقت الأفلاك ، فهو الخلاصة من الخليقة ،

والصفوة من البرية . وهو الكمال والغاية ، والسدرة المنتهى ، وهو أول ما خلق وآخر ما بعث ، كما ذكره عليه السلام .

الوجه الثالث : أن الطبيعة المسخرة . تؤثر في إعداد المادة ، لقبول فيض الأمر والعقل ، والنفس ؛ حتى يحصل في المركبات باستصفاء العناصر ، واستخلاص اللبّاب من المواد ، وابتلاء الأمشاج من المزاج ، طبقة بعد طبقة ، واستصفاء بعد استصفاء ؛ حتى يحصل في المركبات الجزئية . شخص في مقابلة العقل الكلى . بل هو شخص العقل ، أو عقل مشخص .

وذلك هو نبي زمانه ، فيكون العود به ، كما كان البدء إليه ، فيضاهي صاحب المبدأ ، صاحب الكمال . وتكون النهاية هي الرجوع إلى البداية ، ويكون أول الفكر آخر العمل . ويظهر معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم : « نحن الآخرون السابقون » .

الوجه الرابع : كما ابتداء الدين والشرعة ، من آدم عليه السلام . واستكمل نوع كمال بنوح عليه السلام . ونوع كمال بإبراهيم عليه السلام . ونوع كمال بموسى عليه السلام . ونوع كمال بعيسى عليه السلام ، ونوع كمال بالمصطفى عليه السلام ؛ وابتداء العود من المصطفى صلى الله عليه وسلم ، في دار الجزاء ؛ ولذلك قال : « أنا أول من ينشق عنه الأرض ، وأنا العاقب » ، وأنا الحاشر . يحشر الناس على قدمي [.

وبهذا العرض ينتهي رأى الغزالي في حدوث النفس الإنسانية . وفي ما جر إليه ذلك من بحوث ربما كان لها خطرهما . في تاريخ الفكر الإسلامى .

وعلى عادتنا في مثل هذا البحث ، نولى وجهنا شطر ابن سينا . ليقرن القارئ بين الرأيين ، قال في النجاة^(١) :

[فصل في إثبات حدوث النفس :

ونقول : إن الأنفس الإنسانية ، متفقة في النوع والمعنى ، فإن وجدت قبل البدن :

فإما أن تكون متكررة الذوات .

أو تكون ذاتاً واحدة .

ومحال أن تكون ذوات متكثرة .

وأن تكون ذاتاً واحدة — على ما يتبين — .

فمحال . أن تكون قد وجدت قبل البدن .

فنبداً ببيان استحالة تكثرها بالعدد ، فنقول :

إن مغايرة الأنفس قبل الأبدان . بعضها لبعض .

إما أن يكون من جهة الماهية والصورة .

وإما أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر .

والمادة متكثرة :

بالأمكنة التي تشتمل كل مادة على جهة منها .

والأزمنة التي تختص كل نفس بواحد منها ، في حدوثها في مادتها . والعلل

القاسمة لمادتها .

وليست متغايرة بالماهية والصورة ؛ لأن صورتها واحدة .

فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية ، أو المنسوب إليه الماهية باختصاص ،

وهذا هو البدن .

وأما قبل البدن ، فالنفس مجرد ماهية فقط . فليس يمكن أن تتغاير نفس

نفساً بالعدد ؛ والماهية لا تقبل اختلافاً ذاتياً .

وهذا مطلق في كل شيء ؛ فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط . فتكثر

نوعياتها . إنما هو بالحوامل والقوايل والمنفعلات عنها . أو بنسبة ما إليها . وإلى

أزمنتها فقط .

وإذا كانت مجردة أصلاً لم تفرق عما قلنا . فمحال أن يكون بينها مغايرة

وتكاثر . فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان ، متكثرة الذات

بالعدد .

فأقول : ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ؛ لأنه إذا حصل بدنان

حصل في البدنين ، نفسان .

فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ؛ فيكون الشيء الواحد الذي ليس

له عظم وحجم ، منقسماً بالقوة ؛ وهذا ظاهر البطلان بالأصول المقررة في الطبيعيات .

وإما أن تكون النفس الواحدة بالعند ، في بدنين ؛ وهذا لا يحتاج أيضاً إلى كثير تكلف في إبطاله .

فقد صح إذن ، أن النفس تحدث ، كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه . ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها . ويكون في هيئة جوهر النفس الحادثة مع بدن ما — ذلك البدن الذي استحق حدوثها من المبادئ الأولية — نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله . والاهتمام بأحواله ، والانجذاب إليه ؛ ينحصر به ويصرفها عن كل الأجسام غيره بالطبع إلا بوساطته . فلا بد أنها إذا وجدت ، متشخصة ؛ فإن مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ، ما تتعين به شخصاً ، وتلك الهيئات تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر . وإن خفي علينا تلك الحال . وتلك المناسبة .

وتكون مبادئ الاستكمال ، متوقعة لها بوساطته ، وتزيد به بالطبع لا بوساطته . وأما بعد مفارقة البدن ؛ فإن الأتقس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة ، باختلاف موادها التي كانت . وباختلاف أزمته حدوثها ، واختلاف هيئاتها التي بحسب أبدانها المختلفة لا بحالة بأحوالها .

نتقل بعد ذلك مع الغزالي ، حيث يعالج مسألة أخرى من مسائل النفس الإنسانية ، تلك هي أبديتها وخلودها .

خلود النفس :

يرى الغزالي ، أن النفس شيء ، والبدن شيء غيره ، وأن الصلة بينهما لا تعدو أن تكون صلة صاحب المملكة بمملكته ، فقد نفى المملكة : ولا يلزم أن يفنى صاحبها بفنائها .

ولذا يحاول الغزالي أن يثبت أمرين :

الأول : أن الرباط بين الجسم والنفس ، ليس على سبيل التلازم بحيث إذا نفى الجسم نفيت النفس ، بل إنها ستبقى بعد موته وفنائه .

الثانى : أن النفس وإن كانت ستبقى بعد موت البدن وفنائه ، فإن بقاءها هذا . بقاء أبدي ؛ إذ يستحيل عقلاً أن يفنى الكائن المجرد عن المادة . يقول (١) :

[بيان بقاء النفس :

ونذكر أنها لا تموت بموت البدن ، ثم نذكر أنها لا تفنى مطلقاً .
ونذكر برهانه من المنقول والمعقول .

أما المنقول : فقوله تعالى : (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله .
ومعلوم أن من كان حياً مرزوقاً ، فرحاً مستبشراً ، لا يكون ميتاً معلوماً .
وكذلك قوله تعالى : « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله ؛ أموات ؛ بل أحياء .
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أرواح الشهداء في حواصل طيور
خضر ، تسرح في رياض الجنة » .

وقد ترسخ في جميع عقائد أهل الإسلام ، هذا . فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقياً ، لا لمن يكون قانياً ؛ وكذلك إهداء الصدقة : فاعتقادهم أنها تصل إليه ؛ وكذلك المنامات .

فكل ذلك دليل على أنها باقية .

وقد ذكرنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ، بل لها العلاقة مع البدن ، بالتصرف والتدبير .

والموت انقطاع تلك العلاقة — أعني تصرفاتها وتدبيراتها — عن البدن .
وإنما يموت الروح الحيواني ، وهو بخار لطيف ، ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ، ومن الدماغ بواسطة العروق ، إلى جميع البدن .

وفي كل موضع ينشئ إليه ، يفيد فائدة من الحواس الظاهرة ، والمشاعر الباطنة . فلكل الروح لا يبقى ، وإذا بطل ذلك الروح ، بطل ما يتبعه : من الحواس الظاهرة والباطنة ، والقوى المحركة .

أما البرهان العقلي : فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ، فهو متعلق

به نوعاً من التعلق . وكل متعلق بشيء آخر نوعاً من التعلق .

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ في الوجود .

أو تعلق المتأخر عنه في الوجود .

أو تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله في الذات . لا في الزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ في الوجود ، وذلك أمر ذاتي

له لا عرضي ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه ، فليس ، لا النفس

ولا البدن . بجوهر . ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً ، لا ذاتياً ، فإن فسد أحدهما ، بطل العارض

الآخر من الإضافة . ولم يفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود ، فالبدن علة للنفس في الوجود .

والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس . معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل

البساطة كالتحامس للصم .

وإما أن يكون علة صورية .

وإما أن يكون علة كمالية .

ومحال أن يكون علة فاعلية ، فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما

يفعل بقواه ؛ ولو كان بذاته يفعل ، لا بقواه ؛ لكان كل جسم يفعل ذلك

الفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها . إما أعراض ، وإما صور مادية . ومحال أن تفيد

الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ؛ وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود

جوهر مطلق .

ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية ؛ فقد برهنا وبيننا أن النفس ليست منطبعة

في البدن بوجه من الوجوه ؛ فلا يكون إذن البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب

البساطة ؛ ولا على سبيل التركيب ؛ بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يركب فتحدث

النفس .

ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ؛ تعلق معلول بعلة ذاتية .
نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس . ومملكة لها ؛ أحدثت العلل المفارقة للنفس الجزئية ، أو حدث عنها ذلك ؛ فإن إحداثها بلا سبب ينحصر إحداث واحد دون واحد ، محال .
ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد ؛ لما بيناه ؛ ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن ؛ من أن يتقدمه مادة ؛ فيكون فيها تهيؤ قبوله ؛ أو تهيؤ نسبة إليه — كما تبين في العلوم الأخرى — ولأنه لو كان يجوز أن تكون نفس جزئية تحدث ؛ ولم يحدث لها آلة ؛ بها تستكمل وتفعل ؛ لكانت معطلة الوجود ؛ ولا شيء معطل في الطبيعة المسخرة . المبلغة كل شيء من العنصریات إلى كمالها وغايتها .

ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة . فيلزم حينئذ أن يحدث من الجود الإلهي ؛ الفياض بواسطة العلل المفارقة ؛ شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء . مع حدوث شيء ؛ وجب أن يبطل مع بطلانه . وإنما يكون ذلك . إذا كان ذات الشيء قائماً بذلك الشيء ، وفيه . وقد تحدث أمور عن أمور . وتبطل تلك الأمور . وتبقى هي ، إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها . وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ؛ شيئاً آخر غير الذي إنما هو تهيؤ إفادة وجوده مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير الجسم — كما بينا — . ولا هو قوة في جسم ، بل هو لا محالة أيضاً جوهر غير جسم ؛ فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ؛ ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط ؛ فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن . ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً للذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء . وهو أن يكون تعلق النفس

بالجسم : تعلق المتقدم في الوجود .

فإما أن يكون التقدم مع ذلك زماناً . فيستحيل أن يتعلق به وجوده ، وقد تقدمه في الزمان .

وإما أن يكون التقدم في الذات ، لا في الزمان ؛ لأنه في الزمان لا يفارقه ، وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة . كلما توجد ، يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود .

وحيث لا يوجد أيضاً هذا المتقدم في الوجود . إذا فرض المتأخر قد عدم . لا لأن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ، ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعلمه ، فحيث عدم المتأخر . فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم . ولكن فرض عدم المتقدم نفسه . لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً . بعد أن عرض للمتقدم أن عدم في نفسه . وإذا كان كذلك . فيجب أن يكون السبب المعدوم : يعرض في جوهر النفس . فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون البدن ألبتة يفسد . بسبب يخصه ، لكن فساد البدن بسبب يخصه : من تغيير المزاج أو التركيب ، فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن . تعلق المتقدم بالذات ، ثم تفسد بالبدن ألبتة فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا . فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن . بل تعلقه في الوجود بالوجود الإلهي . بواسطة المبادئ الأخر . التي لا تستحيل ولا تبطل [.

وبهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمر الأول . وهو عدم التلازم بين وجود النفس ووجود البدن . وأنه إذا فسد البدن . فليس يلزم أن تفسد النفس .

وبقي الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فناء النفس مطلقاً ، أعني إثبات خطورها ، وهو ما يعالجه الغزالي الآن ، قال (١) :

[برهان أن النفس لا تفنى مطلقاً :

فنعول : إن النفس لا يتطرق إليها الفناء والعلم والفساد والهلاك . وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما ، ففيه قوة أن يفسد ، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى . ومحال أن يكون من جهة واحدة وفي شيء واحد ، قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤ للفساد ليس لفعل أن يبقى ، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل . لأن إضافة ذلك إلى الفساد ، وإضافة هذا إلى البقاء .

فإذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان . وهذا إنما يكون في الأشياء المركبة ، أو الأشياء البسيطة في المركبة . وأما في الأشياء البسيطة المفارقة^(١) الذات ، فلا يجوز فيها هذان الأمران .

ونقول بوجه مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء إحدى الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري ؛ وإذا لم يكن واجباً ، فكان ممكناً : والإمكان طبيعة القوة ؛ فإذاً يكون له في جوهره ، قوة أن يبقى ، وفعل أن يبقى .

وفعل أن يبقى منه لا محالة ، ليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين ؛ فيكون إذن فعل أن يبقى منه ، أمراً يعرض للشيء ، الذي له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل ، بل للشيء الذي يعرض له أن يبقى بالفعل ، لا بوجود ذاته .

فيلزم من هذا ، أن تكون ذاته مركبة ، من شيء كان به ذاته موجوداً بالفعل ؛ وهو الصورة في كل شيء ، ومن شيء حصل له هذا الفعل ، وفي طباعه قوته ، وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة ، لم تنقسم إلى مادة وصورة ، وإن كانت مركبة ، فلترك المركب ، ولتنظر في الجوهر ، الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته ، ولنتكلم فيها .

ونقول : إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، وثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

(١) احتراز بهذا القيد عن الصور والأعراض فإنها بسيطة ولكنها تبقى وتفسد انظر شرح

وإما أن لا يبطل الشيء الذى هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا فى هذا الشيء الذى هو السنخ والأصل ، لا فى شيء يجتمع منه ، ومن شيء آخر ، فيبين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى ، وقوة أن يعدم ، بالقياس إلى ذاته .

فإذا كانت فيه قوة أن يعدم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى .

وإن كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعدم .

فبين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التى تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع^(١) ، وقوة

أن تفسد وأن تبقى ، ليس فى المعنى الذى به المركب ، واحد ، بل فى المادة التى هى بالقوة . قابلة كلا الضدين .

فليس إذن فى الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ، ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة . فإما أن تكون باقية ، لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم

وإما أن تكون باقية بقوة . بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن

تفسد شيء آخر فيها يحدث ، والبسائط التى فى المادة ، فإن قوة فسادها هو فى المادة . لا فى جزمها .

والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تنهى قوة النفي والبطلان .

إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون فى مادته قوة أن يبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هى فيهما معاً .

فقد بان إذن أن النفس لا تفسد ألبتة . وإلى هذا سقنا كلامنا ، والله ولى

التوفيق [.

وبهذا يكون الغزالي قد فرغ من إثبات الأمرين اللذين كان قد عرض لإثباتهما .

ولو أننا ولينا وجهنا شطر النجاة لابن سينا ، لوجدناه يحاول فيها إثبات نفس

الأمرين اللذين عنى بهما الغزالي ، اقرأ قوله^(٢) :

(١) هذا يفيد قدم المادة عند الغزالي .

(٢) ص ٣٠٢ .

[فصل في أن النفس لا تموت بموت البدن :

ونقول : إنها لا تموت بموت البدن ، ولا تقبل الفساد أصلاً .

أما أنها لا تموت بموت البدن ؛ فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر ؛ فهو متعلق به نوعاً من التعلق .

وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق :

فإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المكافئ في الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتأخر عنه في الوجود .

وإما أن يكون تعلقه به ، تعلق المتقدم عليه في الوجود ، الذي هو قبله بالذات ، لا بالزمان .

فإن كان تعلق النفس بالبدن ، تعلق المكافئ في الوجود . وذلك أمر ذاتي له ، لا عارض ، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه . فليس لا النفس ولا البدن . بجوهر ، لكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً ، فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ، ولم تفسد الذات بفساده .

وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود . فالبدن علة للنفس في الوجود . حيثئذ ، والعلل أربع :

فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس ، معطية لها الوجود .

وإما أن يكون علة قابلية لها ، بسبيل التركيب ، كالعناصر للأبدان ، أو بسبيل البساطة ، كالنحاس للصنم .

وإما أن تكون علة صورية .

وإما أن تكون علة كمالية .

ومحال أن تكون علة فاعلية ؛ فإن الجسم بما هو جسم ، لا يفعل شيئاً ، وإنما يفعل بقواه ؛ ولو كان يفعل بذاته لا يقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل . ثم القوى الجسمانية كلها ، إما أعراض ، وإما صور مادية .

ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد ، وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق .

ومحال أيضاً ، أن تكون علة قابلية ، فقد بينا وبرهنا أن النفس ، ليست

منطبعة في البدن ، بوجه من الوجوه :

فلا يكون إذن البدن ، متصوراً بصورة النفس ، لا بحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب : بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن ، تركيب وتمترج ، تركيباً ما ، ومزاجاً ما ، فتنطبع فيها النفس .
ومحال أن تكون علة صورية للنفس ، أو كمالية ؛ فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس .

فإذن ليس تعلق النفس بالبدن ، تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم ؛ البدن والمزاج علة بالعرض للنفس ؛ فإنه إذا حدث مادة بدن ، يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها ، أحدثت العالل المفارقة النفس الجزئية ، أو حدثت عنها ذلك .

لأن إحداثها بلا سبب مخصص ، إحداث واحد دون واحد ؛ محال ، ومع ذلك يمنع وقوع الكثرة فيها بالعدد ، لما قد بيناه ؛ ولأنه لا بد لكل كائن ، بعد ما لم يكن ، من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيؤ قبوله ، أو تهيؤ لنسبته إليه . كما تبين في العلوم الأخرى .

ولأنه لو كان يجوز أيضاً ، أن تكون النفس الجزئية ، تحدث ولم يحدث لها آلة . بها تستكمل وتفعل ، لكانت معطلة الوجود ، ولا شيء معطل في الطبيعة ؛ ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة ، والاستعداد للآلة ، يلزم حينئذ أن يحدث من العالل المفارقة شيء هو النفس .

وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء يجب أن يبطل مع بطلانه إنما يكون ذلك ، إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه .

وقد تحدث أمور عن أمور ، وبطلت هذه الأمور ، وتبقى تلك الأمور ؛ إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها ، شيئاً آخر غير الذي إنما تهيأ لإفاده وجودها مع وجوده .

ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا ، ولا قوة في جسم ؛ بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم ، فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ، ومن البدن يحصل وقت استحقاقه الوجود فقط ، فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ، ولا البدن علة له إلا بالعرض .

فلا يجوز إذن أن يقال : إن التعلق بينهما على نحو يوجب ، أن يكون الجسم متقدماً ، تقدم العلية بالذات على النفس .

وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء ، وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم ، تعلق المتقدم في الوجود ، فلما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتعلق وجوده به ، وقد تقدمه في الزمان .

ولما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان ، لأنه في الزمان لا يفارقه . وهذا النحو من التقدم ، هو أن تكون الذات المتقدمة ، كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ، ذات المتأخر في الوجود ، وحيث لا يوجد هذا المتقدم في الوجود ، إذا فرض المتأخر قد عدم ، لا أن فرض عدم المتأخر ، أوجب عدم المتقدم ؛ ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم ، إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ، ما أعلمه ، فحيث عدم المتأخر ؛ فليس فرض عدم المتأخر ، يوجب عدم المتقدم ، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ؛ لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً ، بعد أن عرض للمتقدم ، أن عدم في نفسه .

وإذا كان كذلك ، فيجب أن يكون للسبب المعدم ، يعرض في جوهر النفس ، فيفسد معه البدن ، وأن لا يكون ألبتة ، البدن يفسد ، بسبب يخصه لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب .

فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن ، تعلق المتقدم بالذات ؛ ثم يفسد البدن ألبتة ، بسبب في نفسه ؛ فليس إذن بينهما هذا التعلق .

وإذا كان الأمر على هذا ، فقد بطل أنحاء التعلق كلها ، وبقى أن لا تعلق للنفس ، في الوجود ، بالبدن ، بل تعلقه في الوجود بالمبادئ الأخر ، التي لا تستحيل ، ولا تبطل [.

وبهذا يكون ابن سينا ، قد فرغ من إثبات الأمر الأول ، وهو أنه لا ترابط بين النفس والبدن ، بحيث يلزم من فساد البدن فسادها ..

وأما الأمر الثاني ، وهو إثبات عدم فناؤها مطلقاً ، أعني خلودها الدائم ، فقد عرض له بقوله^(١) :

[وأما أنها لا تقبل الفساد أصلاً ، فأقول :

إن سبباً آخر لا يعلم النفس ألبتة ؛ وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب ما . ففيه قوة أن يفسد . وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى .

ومحال أن يكون من جهة واحدة . في شيء واحد . قوة أن يفسد ، وفعل أن يبقى ؛ بل تهيؤ للفساد . ليس لعله أن يبقى ؛ فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل ، وإضافة هذه القوة . مغاير لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلى الفساد . وإضافة هذا إلى البقاء ؛ فإذاً لأمرين مختلفين في الشيء ، يوجد هذان المعنيان .

فنقول : إن الأشياء المركبة . والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى ، وقوة أن يفسد .

وأما في الأشياء البسيطة المفارقة الذات ، فلا يجوز أن يجتمع هذان الأمران . وأقول بوجه آخر مطلق : إنه لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات ، هذان المعنيان ؛ وذلك لأن كل شيء يبقى ، وله قوة أن يفسد ، فله قوة — أيضاً — أن يبقى ؛ لأن بقاءه ليس بواجب ضروري . وإذا لم يكن واجباً كان ممكناً ، والإمكان هو طبيعة القوة .

فإذاً يكون له في جوهره قوة أن يبقى . وفعل أين يبقى — لامحالة — . وليس هو قوة أن يبقى منه ، وهذا بين .

فيكون إذن فعل أن يبقى منه . أمراً يعرض للشيء الذي له قوة أن يبقى منه . فتلك القوة لا تكون لذات ما بالفعل . بل للشيء الذي يعرض لذاته ، أن يبقى بالفعل . لا أنه حقيقة ذاته .

فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شيء ، إذا وجد له ، كان به ذاته موجوداً بالفعل . وهو الصورة في كل شيء ، وعن شيء حصل له هذا الفعل . وفي طباعه وقوته . وهو مادته .

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة . لم تنقسم إلى مادة وصورة فلم تقبل الفساد . وإن كانت مركبة . فلترك المركب ، ولتنظر في الجوهر الذي هو مادته ، ولنصرف القول إلى نفس مادته . ولتكلم فيها ونقول :

إن تلك المادة ، إما أن تنقسم هكذا دائماً ، ويثبت الكلام دائماً ، وهذا محال .

ولما أن لا يبطل الشيء الذي هو الجوهر والسنخ ، وكلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل ، لا في شيء مجتمع منه ، ومن شيء آخر . فين أن كل شيء هو بسيط غير مركب ، أو هو أصل مركب وسنخه ، فهو غير مجتمع فيه ، فعل أن يبقى وقوة أن يعلم ، بالقياس إلى ذاته .

فإن كانت فيه قوة أن يعلم ، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى . وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد ، فليس فيه قوة أن يعلم . فين إذن أن جوهر النفس ، ليس فيه قوة أن يفسد .

وأما الكائنات التي تفسد ، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع ، وقوة أن تفسد ، وأن تبقى ، ليس في المعنى الذي به المركب واحد ، بل في المادة التي هي بالقوة قابلة كلا الضدين ، فليس إذن في الفاسد المركب ، لا قوة أن يبقى ولا قوة أن يفسد ، فلم يجتمعا فيه .

وأما المادة ، فلما أن تكون باقية لا بقوة تستعد بها للبقاء ، كما يظن قوم . ولما أن تكون باقية بقوة ، بها تبقى ، وليس لها قوة أن تفسد ، بل قوة أن تفسد ، شيء آخر فيها يحدث . والبسائط التي في المادة ، فإن قوة فسادها هو للمادة ، لا في جوهرها .

والبرهان الذي يوجب أن كل كائن فاسد ، من جهة تنهاى قوتى البقاء والبطلان ، إنما يوجب فيما كونه من مادة وصورة ، ويكون في المادة قوة أن تبقى فيه هذه الصورة ، وقوة أن تفسد هي فيه معاً .

فقد بان إذن ، أن النفس ألبتة لا تفسد ، وإلى هنا سقنا كلامنا [. رأيت أن الغزالي كيف وافق ابن سينا ، لا في المعنى ، وتحديد المقصود فحسب ، بل وفي العبارة أيضاً ، حتى لا تجد بين العبارتين فارقاً فاصلاً ؟ ! ننتقل بعد ذلك ، إلى الغزالي المتكلم ، لنرى كيف نصب من نفسه مناوئاً للفلاسفة بما فيهم الغزالي ، قال في الهافت ^(١) :

[مسألة في إبطال قولهم : إن النفوس والإنسانية ، يستحيل عليها العلم بعد وجودها وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها :

فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان :
 أحدهما : قولهم : إن عدمها لا يخلو :
 إما أن يكون بموت البدن .
 أو بضد يطرأ عليها .
 أو بقدرة القادر .

وباطل أن تنعدم بموت البدن ؛ فإن البدن ليس محلاً لها ؛ بل هو آلة
 تستعملها النفس . بوساطة القوى التي في البدن ، وفساد الآلة ، لا يوجب فساد
 مستعمل الآلة ؛ إلا أن يكون حالاً فيها منطبعاً ، كالنفوس البهيمية والقوى
 الجسمانية .

ولأن للنفس فعلاً بغير مشاركة البدن ، وفعلاً بمشاركته .
 فالفعل الذي لها بمشاركة البدن ، والتخيل ، والإحساس والشهوة والغضب .
 فلا جرم يفسد بفساد البدن . ويقوى بقوته .

وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ، إدراك المعقولات المجردة عن المواد ،
 ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات إلى البدن . بل الاشتغال بالبدن يعوقها
 عن المعقولات .

ومهما كان لها فعل دون البدن ، ووجود دون البدن . لم تفتقر في قوامها
 إلى البدن .

وباطل أن يقال : إنها تنعدم بانضداد إذ الجواهر لا ضد لها ، ولذلك لا ينعدم
 في العالم ، إلا الأعراض والصور . المتعاقبة على الأشياء ؛ إذ تنعدم صورة المائبة
 بضدها ، وهي صورة الهوائية ؛ والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط .

وكل جوهر ليس في محل ، فلا يتصور عدمه بالضد ، إذ لا ضد لما ليس في
 محل ؛ فإن الأضداد هي المتعاقبة على محل واحد .

وباطل أن يقال : تنفى بالقدرة ، إذ العدم ليس شيئاً حتى يتصور وقوعه
 بالقدرة : وهذا عين ما ذكرناه في مسألة أبدية العالم ، وقد قررناه وتكلمنا عليه :
 والاعتراض عليه من وجوه :

الأول : أنه بناء على أن النفس لا تموت بموت البدن ، لأنها ليست حالة

في جسم ، وهو بناء على المسألة الأولى^(١) ، فقد لا نسلم ذلك .
 الثاني : أنه مع أنها لا تحل البدن عندهم ، فلها علاقة بالبدن ، حتى لم تحدث
 إلا بجلوث البدن ، وهذا ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، وأنكروا على أفلاطون
 قوله ؛ إن النفس قديمة ، ويعرض لها الاشتغال بالأبدان ، بمسلك برهاني محقق :
 وهو أن النفوس قبل الأبدان ، إن كانت واحدة ، فكيف انقسمت ؟ !
 وما لا حجم له ولا مقدار ، لا يعقل انقسامه .

وإن زعم : أنها لم تنقسم فهو محال ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد ، غير
 نفس عمرو . ولو كانت واحدة ، لكانت معلومات زيد ، معلومة لعمرو ، فإن
 العلم من صفات ذات النفس ، وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة .
 وإن كانت النفوس متكررة ، فماذا تكررت ؟ ! ! ولم تتكرر بالمواد ولا بالأمكان
 ولا بالآزمنة ، ولا بالصفات ، إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف
 النفوس بعد موت البدن ، فإنها تتكرر باختلاف الصفات ، عند من يرى بقاعها ،
 لأنها استفادت من الأبدان هيئات مختلفة ، لا تماثل نفسان فيها ، فإن هيئاتها
 تحصل من الأخلاق ، والأخلاق لا تماثل قط ، كما أن الخلق الظاهر لا يماثل
 قط ؛ ولو تماثل ، لاشتبه علينا زيد بعمرو .

ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد
 مزاجها ، لقبول النفس المدبرة ، ثم قبلت النفس ، لا لأنها نفس قط ؛ إذ قد
 تستعد في رحم واحد نطقتان ، لتأمين في حال واحدة ، للقبول ، فيتعلق بهما
 نفسان ، تحدثان من المبدأ الأول ، بواسطة أو بغير واسطة ولا تكون نفس هذا
 مدبرة لجسم ذاك ، ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا .

فليس الاختصاص إلا لعلاقة خاصة ، بين النفس المخصوصة ، وبين ذلك
 البدن المخصوص ؛ وإلا فلا يكون بدن أحد التأمين ، بقبول هذه النفس أولى
 من الآخر ، وإلا فقد حدثت نفسان معاً ، واستعدت نطقتان لقبول التدبير معاً
 فما المخصص ؟ !

(١) يعني المسألة القائلة : إن النفس جوهر روحاني قائم بنفسه ، وهي المسألة الثامنة عشرة ،
 الواردة في كتاب التهاافت عند ص ٢٤٢ ، وقد سبق أن قلنا إنكار الغزالي لهذه المسألة أيضاً .

فإن كان ذلك المخصص ، هو الانطباع فيه ؛ فيبطل بطلان البدن ، وإن كان ثم وجه آخر ؛ به العلاقة بين هذه النفس على الخصوص ، وبين هذا البدن على الخصوص ، حتى كانت تلك العلاقة شرطاً في حدوثه ؛ فأى بعد في أن تكون شرطاً في بقاءه !!

فإذا انقطعت العلاقة ، انعدمت النفس ، ثم لا يعود وجودها ، إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى ، على سبيل البعث والنشور ، كما ورد به الشرع^(١) في الميعاد .

(١) ولقد عقلت على هذه العبارة ، في كتاب التفات - إخراجنا طبع الحلبي ، لسنة ١٩٤٧ -

تملت :

« من حق الغزالي أن يترض على الفلاسفة ، بهذا الاعتراض وأشباهه ليبين لهم أن هناك احتمالات أخرى ، يمكن أن يضعها العقل موضع الاعتبار ، إذ ليس لديهم - في نظره - من الموهبات ما يضطره لقبول هذا الاحتمال الذي يتشبثون به .

على ما عودنا من طريقته في هذا الكتاب ، التي تتسم بأنها طريقة المتشكك ، لا طريقة المثبت الممهد . وليس من حقه أن يدعى أن النفس - مع أنها جوهر مجرد عن المادة قائم بنفسه ، على ما هو المفروض - تفنى بموت البدن ، مبرراً رأيه في ذلك ، بأن البدن كما كان شرطاً لحدوثها هو أيضاً شرط لبقائها ، ثم يعيدها الله تعالى ، حين يعيد لها هذا البدن ، على سبيل البعث والنشور .

نعم : ليس من حقه أن يدعى ذلك . منسوباً إلى الشرع فأين هذا من نصوص الشرع ، التي تثبت الحياة البرزخية ، وأن قبل البعث والنشور ، وبعد الموت حياة ؟ !!

كقوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم ، يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله ، ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ، أن لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . وليس في هذه الآية ، ما يدل على أن الحياة البرزخية ، خاصة بالشهداء ، بل الخاص بهم ، هو هذا اللون من البهجة والسرور ، والنعمة والحبور ، ولعل قصر النص عليهم ، لتطمئن بهذه المقريبات ، القلوب التي يخالطها الفزع ، ويساورها الرعب ، من المخاطرة والتضحية بأثمن شيء في الوجود .

على أنا لو فرضنا أن الحياة البرزخية خاصة بالشهداء ، لكان في إثباتها ، ما يخالف رأى الغزالي ، للنهاب إلى أن الشرع قد جاء ، بأن للنفس تفنى بعد موت البدن ، لاحتياج في النفس إلى البدن ، يجعلها لا تستطيع البقاء بعد موته إذ قد تخلف ذلك ، في حياة الشهداء الروحية ، بعد موت أبدانهم .

وكقوله صلى الله عليه وسلم : « ما أنتم بأسمع منهم » جواباً لأصحابه وقد سألوه ، حين ألقى السلام على أهل القبور ، أو يسمعون ؟ !

وكثير في هذا الباب ، غير هذه الآية ، وهذا الحديث ، بما هو معروف مشهور ، فلا تغيل بذكره . فأين من هذه النصوص ، ما يدعيه الغزالي منسوباً إلى الشرع ؟ !!

على أني لم أشأ أن أتسرع بسو الظن ، فقلت : لعله يعني بالوارد شرعاً ما يتنزه به المتكلمون ، الذين يناصرهم بتأليف هذا الكتاب ، أو فريق منهم على الأقل .

فرجعت إلى كتب الكلام ، فوجدت السيد الشريف ، يقول في شرحه لداواقف ج ٨ ص ٢٩٧ =

فإن قيل : أما العلاقة بين النفس والبدن ، فليست إلا بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي ، خلق فيها إلى هذا البدن خاصة ، يشغلها ذلك الشوق ، به عن غيره من الأبدان ، ولا يخليها لحظة ، فتبقى مقيدة بذلك الشوق الجبلي ، بالبدن المعين ، مصروفة عن غيره ، وذلك لا يوجب فسادا بفساد البدن ، التي هي مشتاقة بالحبلة إلى تدبيره .

نعم قد يبقى ذلك الشوق ، بعد مفارقة البدن ، لأنه استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن ، وإعراضها عن كسر الشهوات ، وطلب المعقولات ، فتأذى بذلك الشوق ، مع قوت الآلة ، التي يصل بها الشوق إلى مقتضاه .
وأما تعين نفس زيد لشخص زيد ، في أول الحدوث ، فلسبب ومناسبة بين

= واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد ، لا تزيد على خمسة :

- ١ - الأول : ثبوت المعاد الجسماني فقط . وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة . ويعقب المحشى على قوله : « النافين للنفس الناطقة » بقوله : « والقائلين بأن النفس جسم ، إما هذا الهيكل المخصوص ، أو جسم داخل فيه ، وهو الأجزاء الأصلية كما علم من مناهجهم .
- ٢ - والثاني : ثبوت المعاد الروحاني فقط . وهو قول الفلاسفة الإلهيين .
- ٣ - والثالث : ثبوتها معاً ، وهو قول كثير من المحققين ، كالخليمي ، والغزالي ، والراغب ، وأبي زيد الدبوسي ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخري الإمامية ، وكثير من الصوفية . فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهي المكلف ، والطبيع ، والعاصي ، والمثاب ، والمعاقب ، والبدن يجري منها مجرى الآلة ، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق ، خلق لكل واحد من الأرواح ، بدنًا يتعلق به ، ويتصرف فيه ، كما كان في الدنيا .
- ٤ - والرابع : عدم ثبوت شيء منهما ، وهذا هو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .
- ٥ - والخامس : التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال :
لم يتبين لي أن النفس ، هل هي المزاج ، فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها ؟ ! أو هي جوهر باق ، بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حيث ؟ ! »
وليس في هذا النص ، ما يفيد أن جمهرة المتكلمين ، يقولون بنفس مجردة ، فضلاً عن أن بينها ، وبين البدن علاقة خاصة ، إلى آخر ما يقوله الغزالي .

نعم فيه أن الغزالي وطائفة معه ، يقولون : إن الإنسان مركب من نفس مجردة ، وجسم ، وإياه إنسان بهما معاً في الدنيا ، وإنسان بهما معاً في الآخرة ، ولعله وطائفته يستطيعون أن يجلوا لذلك مسوغاً من النصوص .

أما أن النفس المجردة ، تبقى بموت البدن ، ثم تخلق عند إحيائه بالبعث والنشور ، فهو ما لم يعرف لغيره من هذه الطائفة ، بل ولا له بمقتضى هذا النص فضلاً عن أن يكون هو ما ورد به الشرع .

البدن والنفس لا محالة ، حتى يكون هذا البدن مثلاً ، أصلح لهذه النفس من الأخرى ؛ لمزيد مناسبة بينهما . فيترجح اختصاصه ، وليس في القوة البشرية إدراك خصوص تلك المناسبات ؛ وعدم اطلاعنا على تفصيلها ، لا يشككتنا في أصل الحاجة إلى مخصص ، ولا يضرنا أيضاً في قولنا : إن النفس لا تفنى بفناء البدن . قلنا : مهما غابت المناسبة عنا ، وهي المقتضية للاختصاص ؛ فلا يبعد أن تكون تلك المناسبة المجهولة ، على وجه يحوج النفوس في بقائها إلى بقاء البدن حتى إذا فسد فسدت ؛ فإن المجهول لا يمكن الحكم عليه ؛ بأنه يقتضى التلازم أولاً ، فلعل النسبة ضرورية في وجود النفس ؛ فإن انقضت ، انقضت فلا ثقة بالدليل الذي ذكره .

والاعتراض الثالث : هو أنه لا يبعد أن يقال : تنعدم بقدرة الله تعالى ، كما قرناه في مسألة سرمدية العالم^(١) .

والاعتراض الرابع : هو أن يقال : ذكرتم أن هذه الطرق الثلاث في العدم تنحسم ، وهو مسلم ، فما الدليل على أن عدم الشيء ، لا يتصور إلا بطريق من هذه الطرق الثلاث ؛ فإن التقسيم إذا لم يكن دائراً بين النفي والإثبات ، فلا يبعد أن يزيد على الثلاث والأربع ، فلعل للعدم طريقاً رابعاً وخامساً . سوى ما ذكرتموه .

فحصر الطرق في هذه الثلاث ، غير معلوم بالبرهان .

دليل ثان :

وعليه تعويلهم ، أن قالوا : كل جوهر ليس في محل ، فيستحيل عليه العدم . بل البسائط . لا تنعدم قط .

وهذا الدليل يثبت فيه أولاً : أن انعدام البدن ، لا يوجب انعدام النفس ، لما سبق . فبعد ذلك يقال : يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ؛ لأن كل ما ينعدم بسبب ما ، أى سبب كان ، ففيه قوة الفساد ، قبل الفساد ، أى إمكان العدم السابق على العدم ؛ كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث ، فيكون إمكان الوجود

(١) انظر ص ٩٦ في التمهات .

سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود ، قوة الوجود ، وإمكان العدم قوة الفساد ؛ وكما أن إمكان الوجود ، وصف إضافي ، لا يقوم إلا بشيء ، حتى يكون إمكاناً بالإضافة إليه فكذلك إمكان العدم ؛ ولذلك قيل : إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة ، يكون فيها إمكان وجود الحادث ، وقوته ، كما سبق في مسألة قدم العالم . فالمادة التي فيها قوة الوجود ، قابلة للوجود الطارئ ، والقابل غير المقبول ، فيكون القابل موجوداً مع المقبول ، عند طريانه ، وهو غيره .

فكذلك قابل العدم ، ينبغي أن يكون موجوداً عند طريان العدم ، حتى يعدم منه شيء ، كما وجد فيه شيء ؛ ويكون ما عدم ، غير ما بقي ، ويكون ما بقي ، هو الذي فيه قوة العدم ، وقبوله وإمكانه ؛ كما أن ما بقي عند طريان الوجود ، يكون غير ما طرأ . وقد كان ما فيه ، قوة قبول الطارئ .

فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم ، مركباً من شيء انعدم ، ومن قابل للعدم ، بقي مع طريان العدم . وقد كان هو حامل قوة العدم ، قبل طريان العدم . ويكون حامل قوة العدم ، كالمادة ؛ والمنعدم منها كالصورة .

ولكن النفس بسيطة ، وهي صورة مجردة عن المادة ، لا تركيب فيها ؛ فإن فرض فيها تركيب من صورة ومادة : فنحن ننقل البيان إلى المادة ، التي هي السنخ والأصل الأول ، إذ لا بد أن ينتهي إلى أصل ، فنحيل العدم على ذلك الأصل . وهو المسمى نفساً ، كما نحيل العدم على مادة الأجسام ، فإنها أزلية أبدية ؛ وإنما تحدث عليها الصور ، وتنعدم منها الصور ، وفيها قوة طريان الصور عليها ، وقوة طريان انعدام الصور منها ، فإنها قابلة للضدين على السواء .

وقد ظهر من هذا ، أن كل موجود أحدى الذات ، يستحيل عليه العدم . ويمكن تفهيم هذا بصيغة أخرى ، وهي أن قوة الوجود للشيء ، تكون قبل وجود الشيء ، فتكون لغير ذلك الشيء ، ولا يكون نفس قوة الوجود .

بيانه : أن الصحيح البصر ، يقال : إنه بصير بالقوة ، أي فيه قوة الإبصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ، ليصح الإبصار ، موجودة ، فإن تأخر الإبصار ، فل تأخر شرط آخر ؛ فتكون قوة الإبصار للسواد مثلاً ، موجودة للعين ، قبل إبصار السواد بالفعل ؛ فإن حصل إبصار السواد بالفعل ، لم تكن قوة إبصار

ذلك السواد ، موجودة عند وجود ذلك الإبصار ، إذ لا يمكن أن يقال : مهما حصل الإبصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل ، موجود بالقوة ، بل قوة الوجود ، لا تضام حقيقة الوجود ، الحاصل بالفعل ، أبداً .

وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول : لو انعدم الشيء البسيط ، لكان إمكان العلم ، قبل العلم ، حاصلًا لذلك الشيء ، وهو المراد بالقوة ، فيكون إمكان الوجود أيضاً ، حاصلًا لذلك الشيء ، فإن ما أمكن علمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود ، ولا نغني بقوة الوجود ، إلا إمكان وجود ، فيؤدى إلى أن يجتمع في الشيء الواحد ، قوة وجود نفسه ، مع حصول وجوده بالفعل ، ويكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود .

وقد بينا أن قوة الإبصار تكون في العين ، التي هي غير الإبصار . ولا تكون في نفس الإبصار ؛ إذ يؤدى إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل ، وهما متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة ، لم يكن بالفعل ؛ ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة . وفي إثبات قوة العلم للبسيط قبل العلم ، إثبات لقوة الوجود ، في حال الوجود وهو محال .

وهذا نفسه هو الذي قرزناه لم في مصيرهم ، إلى استحالة حدوث المادة والعناصر ، واستحالة علمها ، في مسألتى أزلية^(١) العالم وأبديته^(٢) .

ومشأ التلبس وضعهم الإمكان : وضعاً مستدعياً محلاً يقوم به ، وقد تكلمنا عليه^(٣) بما فيه فلا نعيد فإن المسألة هي المسألة ولا فرق بين أن يكون المتكلم فيه ، جوهر مادة ، أو جوهر نفس] .

نستقل بعد ذلك مع الغزالي إلى بحوثه الأخلاقية . حيث هي مقدمة ضرورية لمبحثي السعادة والشقاوة : اللذين هما بدورهما يصلحان أساساً يفهم في ضوءه وعلى هناه ، البعث ، ذلك المشكل ، الذي تباينت فيه الأفكار ، وتضاربت الآراء ، وتعارضت الأدلة ، والذي كان مثار تضليل وتكفير .

(١) انظر التباين ص ٤٩ .

(٢) انظر التباين ص ٨٩ .

(٣) انظر التباين ص ٨٣ .

ولقد مرّ بنا حديث العقل العملى عند الغزالي : وأن له مملكة خاصة به ،
 هي الشهوة والغضب . وأنه تارة يكون فاعلاً في هذه المملكة ، وتارة يكون متفعلاً .
 ومرّ بنا كذلك أنه إذا كان فاعلاً نشأ عن ذلك الفضائل ، وأنه إذا كان متفعلاً .
 نشأت الرذائل .

ونزيد الآن هذه المسألة وضوحاً ، فنقول : ليس دائماً — عند الغزالي — كلما
 كان العقل العملى فاعلاً ، تنشأ الفضائل ؛ إذ ربما يكون فاعلاً ، وتنشأ عن ذلك
 رذائل وذلك لأن الخالق عز وجل ، خلق قوتى الشهوة والغضب لحكمة ، فلو أن
 العقل العملى أمعن في قسوته وجبروته حتى أماتهما أو كاد ؛ ضاعت هذه الحكمة
 كما أنه إذا استسلم لهما ، فجاوزا حدهما ، ضاعت تلك الحكمة ، فكل شيء
 جاوز حده انقلب إلى ضده ، فكمال العقل العملى في أن يقف من هاتين القوتين
 موقفاً وسطاً . ولذلك قيل : القضييلة وسط بين طرفين .

وقبل أن نخوض في حديث الفضائل والرذائل ، نعرض عليك من كلام
 الغزالي نفسه ما يدل على أن الشهوة والغضب قد خلقا لحكمة ، وأن في محاولة
 إخمادها وإماتتها إضاعة لتلك الحكمة ، قال (١) :

[أما القوة الشهوية ، ففيها مضرة ومنفعة ؛ وهي أصعب إصلاحاً من سائر
 القوى ، لأنها أقدم القوى وجوداً في الإنسان ، وأشدّها به تشبهاً ، وأكثرها منه
 تمكناً ؛ فإنها تولد معه وتوجد فيه ، وفي الحيوان الذى هو جنسه ، بل في النبات
 الذى هو كجنس جنسه ، ثم توجد فيه قوة الحمية ، ثم آخرأ توجد فيه قوة الفكر
 والنطق والتمييز .

ولا يصير الإنسان خارجاً من جملة البهائم ، وأسر اذى ، إلا بإماتة
 الشهوات ، أو بقهرها وقمعها ، إن لم يمكنه إماتته (٢) إياها ؛ فهي التى تضربه

(١) ص ٨٤ معارج القدس .

(٢) لعل في هذه العبارة مبالغة ، سبق إليها قلعه ، دون قصد منه ، بدليل باقى النص فافطره .

ثم هو في الإحياء ص ١٠٢ ج ٨ فقد يقوم حاولوا إماتتها ؛ قال :

[هذا غلط وقع لطائفة ، ظنوا أن المقصود من المجاهدة ، قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ،
 وهيئات ! ! ، فإن الشهوة خلقت لفائدة ، وهي ضرورية في الجبلّة ، فلو انقطعت شهوة الطعام هلك
 الإنسان ، ولو انقطعت شهوة الوقاع ، لانقطع النسل . . .

وليس المطلوب إماتة ذلك بالكلية ، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال ، الذى هو وسط بين الإفراط =

وتغره ، وتعوقه وتصرفه عن طريق الآخرة وتثبطه .
ومتى قمعها أو أماتها ، صار الإنسان حرّاً تقيّاً ، بل إلهياً ربانياً؛ فتقل حاجاته ، ويصير غنيا عما في يدي غيره ، وسخياً بما في يده ، ومحسناً في معاملاته .
وأما منفعتها ، فهي أن هذه الشهوة مهما أدبت ، فهي المبلغة للسعادة ، وجوار رب العزة ، حتى لو تصورت مرتفعة ؛ لما أمكن الوصول إلى الآخرة وذلك أن الوصول إلى الآخرة بالعبادة .

ولا سبيل إلى العبادة ، إلا بالحياة الدنيوية . ولا سبيل إلى الحياة الدنيوية إلا بحفظ البدن . ولا سبيل لحفظه إلا بإعادة ما يتحلل منه . ولا سبيل إلى إعادة ما يتحلل منه ، إلا بتناول الأغذية . ولا يمكن تناول الأغذية ، إلا بالشهوة . وأيضاً فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وقوام عمارة الأرض ، وترجية المعاش ، بهذه الشهوة . فلو تصورت مرتفعة ، لاختل نظام الدين والدنيا ، وارتفعت المعاملات من بين الناس ، وارتفعت الشريعة والسياسة^(١) .

فإذن هذه القوة الشهوية ، مثل علو يخشى مضرت من وجه ، ويرجى منفعتها من وجه ، ومع عداوته لا يستغنى عن الاستعانة به .
فحق العاقل أن يأخذ قفحه ، ولا يركن إليه ؛ ولا يعتمد عليه إلا بقدر ما يتففع به . . .

أما القوة الغضبية ، فإنها شعلة نار ، اقتبست من نار الله الموقدة ، التي تطلع إلا أنها لا تطلع إلا على الأفئدة ، وإنها المستكنة في ضمن القواد ، استكنان النار تحت الرماد ؛ ويستخرجها الكبر اللغين من قلب . كل جبار عنيد ، كما تستخرج النار من الحديد .

وقد انكشف لأولى الأبصار ، بنور اليقين ، أن الإنسان يتزع منه عرق

= والتفريط] .

ولا غرابة في أن نستأنس في هذه المسألة ، برأى الغزالي في كتاب الإحياء ، فإن هذه المسألة - عند من علوم المعاملة ، التي لا يضمن بها ، والتي لا يختلف الحديث عنها باختلاف الظروف والمناسبات ؛ إذ ذلك هو شأن علوم المكاشفة ، وليس ما نحن فيه منها .

(١) وإذا كانت هذه المثابة من الأهمية ، فكيف جاز له في صدر النص أن يدعو إلى قمعها وإماتها !!!

إلى الشيطان الرجيم اللعين .

فمن استفزته نار الغضب ، فقد قويت فيه قرابة الشيطان ، حيث قال :
« خلقتني من نار ، وخلقته من طين » ؛ فإن شأن الطين السكون والرقاد وقبول
الآثار ، وشأن النار التلظى والاشتعال ، والحركة والاضطراب ، والصعود وعدم
قبول الآثار .

ومن نتائج الغضب ، الحقد والحسد ، وكثير من أخلاق السوء ، ومقتضيها
ومنشؤها مضغة ، إذا صلحت صلح بها سائر الجسد .
وفي هذه القوة إفراط واستيلاء ، يجذب إلى الممالك والمعاطب ، وفيها تخریط
وتخود ، يقصر عن المحامد : من الصبر ، والحلم ، والحمية ، والشجاعة .
ومن الاعتدال ، يحصل أكثر محامد الأخلاق ، من : الكرم والنجلة ،
وكبر النفس والاحتمال ، والحلم والثبات ، والشهامة والوقار^(١) .

[الفضائل^(٢) :

« الفضائل وإن كانت كثيرة ، فيجمعها أربع ، تشمل شعبها وأنواعها ، وهي :
الحكمة .
والشجاعة .
والعفة .
والعدالة .

(١) وقال في الإحياء ص ١٠٣ ج ٨ :

[والمطلوب في صفة الغضب ، حسن الحمية ، وذلك بأن يخلو عن التهور ، وعن الجبن جسيماً .
وبالجملة أن يكون في نفسه قوياً ، ومع قوته متقاداً للعقل ؛ ولذلك قال الله تعالى : « أشداء على الكفار
رحماء بينهم » وصفهم بالشدّة ، وإنما تصدر الشدة عن النضب ، ولو بطل النضب لبطل الجهاد ،
وكيف يقصد قلع الشهوة والنضب بالكلية ، ! ! ، والآتياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، إذ قال
صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر ، أغضب كما يغضب البشر » ، وكان إذا تكلم بين يديه بما يكرهه ،
ينضب حتى تحمر وجنتاه ، ولكن لا يقول إلا حقاً ، فكان عليه السلام لا يخرج غضبه عن الحق ،
وقال تعالى : « والكاذبين نفى » ، والمعنيين عن الناس » ولم يقل : « والكاذبين نفى » .

(٢) ص ٨٨ معارج القوس .

فالحكمة : فضيلة القوة العقلية .

والشجاعة : فضيلة القوة الغضبية .

والعفة : فضيلة القوة الشهوية .

والعدالة : عبارة عن وقوع هذه القوى ، على الترتيب الواجب فيها ، فيها تم جميع الأمور ؛ ولذلك قيل : بالعدل قامت السموات والأرض .
فلنشرح هذه الأمهات ، وما يتولد منها ، وينتوي من الأنواع تحتها :

الحكمة :

أما الحكمة فنعني بها ما عظمها الله تعالى في قوله : « ومن يؤت الحكمة ، فقد أوتي خيراً كثيراً » ، وما أراده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث قال : « الحكمة ضالة المؤمن » . وهي منسوبة إلى القوة العقلية .

وقد عرفت فيما سبق أن للنفس قوتين :

إحداهما تلي جهة فوق ، وهي التي بها تتلقى حقائق العلوم الكلية : الضرورية والنظرية ، من الملائكة الأعلى ، وهي العلوم اليقينية الصادقة أزلاً وأبداً لا تختلف باختلاف الأعصار والأهم كالعلم بالله تعالى ، وصفاته ، وملائكته ، وكتبه .
ورسله ، وأصناف خلقه ، وتديره للملكة وملكوته ، وأحوال الإبداء والإعادة : خلقاً وأمرأ ، وأحوال المعاد . من السعادة والشقاوة .

وعلى الجملة جميع حقائق العلوم .

والقوة الثانية : هي التي تلي جهة تحت ، أعني جهة البدن ، وتديره . وسياسته ، وبها تدرك النفس الخيرات في الأعمال ، وتسمى العقل العملي ، وبها يسوس قوى نفسه ، ويسوس أهل منزله ، وأهل بلده .

واسم الحكمة لما من وجه كالمجاز ، لأن معلوماتها كالزئبق ؛ تتقلب ولا تثبت ، وتختلف باختلاف الأحوال والأشخاص .

ومن معلوماتها أن بذل المال فضيلة ؛ وقد يصير رذيلة في بعض الأوقات وفي حق بعض الأشخاص ؛ فلذلك كان اسم الحكمة بالأول أحق ، وإن كان بالثاني أشهر ، وهذا الثاني كالكمال والتمتع للأول .

وهذه هي الحكمة الخلقية ، والأولى هي الحكمة العلمية النظرية .
ونعني بالحكمة الخلقية ، حالة وفضيلة للنفس العاقلة ، بها تسوس القوة
الغضبية والشهوية ، وتقبل حركاتهما على الحد الواجب ، في الاتقياض والانبساط
وهي العلم بصواب الأفعال .

وتدبير أحوال هذا العالم ، مستمد من العقل النظري ، فالعقل النظري يستمد
من الملائكة الكليات ، والعقل العملي يستمد من العقل النظري ، الجزئيات ،
ويسوس البدن بواجب الشرع .

وهذا على مثال العقل والنفس وأجرام السماء ؛ فإن العقل يدرك الكليات وليس
فيه ما بالقوة ، وتترك النفس منه الكليات ، وبواسطة الكليات ، تدرك الجزئيات ،
فيحرك السموات ، فيتحرك من تحريكها العناصر ، فيتولد منها المركبات .

وكذلك عقلنا ، يستمد من الملائكة الكليات ، ويفيض الكليات على العقل
العملي ، والعقل العملي ، بواسطة البدن وقوة التخيل ، يدرك جزئيات عالم البدن ،
فيحركها بواجب الشرع ، فيتولد منها الأخلاق الحميلة .

وهذه الفضيلة الخلقية ، يكتنفها رذيلتان : الحب ، والبلى .

أما الحب : فهو طرف إفراطها وزيادتها ، وهو حالة يكون الإنسان بها
ذا مكر وحيلة ، بإطلاق الغضبية والشهوية ، لتحركا إلى المطلوب ، حركة زائدة
على قدر الواجب .

وأما البلى ، فهو طرف تفريطها ونقصانها عن الاعتدال ، هو حالة للنفس
تقصر بالغضبية والشهوية ، عن قدر الواجب .

ومنشؤه بطلء الفهم ، وقلة الإحاطة بصواب الأفعال . . .

الشجاعة :

أما الشجاعة فهي فضيلة القوة الغضبية ، بكونها قوية الحمية ، ومع قوة
الحمية منقادة للعقل ، المتأدب بالشرع ، في إقدامها وإحجامها .

وهي وسط بين رذيلتين مطيقتين بها ، وهما التهور والحين .

فالتهور : لطرف الزيادة على الاعتدال ، وهي الحالة التي بها يقدم الإنسان

على الأمور المخطرة ، التي يجب في العقل الإحجام عنها .
 وأما الجبن فطرف النقصان ، وهو الحالة التي بها تنقبض حركة القوة الغضبية ،
 عن القدر الواجب ، فتصرف عن الإقدام ، حيث يجب الإقدام .
 ومهما حصلت هذه الأخلاق ، صدرت منها هذه الأفعال ، أى يصدر من
 خلق الجبن الإحجام لا في محله ، ومن التهور الإقدام لا في محله ، وهما خلقان
 مذمومان .

ومن الشجاعة يصدر الإقدام والإحجام ، حيث يجب ، وكما يجب ، وهو
 الخلق الحسن المحمود ، وإياه أراد بقوله تعالى : « أشداء على الكفار ، رحماء
 بينهم » فلا الشدة في كل مقام محمود ولا الرحمة ؛ بل المحمود ما يوافق معيار
 العقل والشرع .

فمى حصل له ذلك ، فليُنظر ، فإن كان طبعه مائلاً إلى النقصان ، الذي
 هو الجبن ، فليتعاط أفعال الشجاعة تكلفاً ومواظبة عليها ، حتى يصير له بالاعتياد
 طبعاً وخلقاً ، فيفيض منه أفعال الشجاعة بعد ذلك طبعاً .

وإن كان مائلاً إلى طرف الزيادة وهو التهور ؛ فليشعر نفسه بعواقب الأمور ،
 وبعظم أخطارها ، وليتكلف الإحجام ، إلى أن يعود إلى الاعتدال ، أو ما يقرب
 منه ؛ فإن الوقوف على حقيقة حد الاعتدال شديد .

ولو تصور ذلك ، لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها ، علاقة منه
 فكانت لا تتعذب أصلاً بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر ، عليها
 ابتهاجاً ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله ، ولكن لما عسر ذلك قيل :
 « وإن منكم إلا واردة ، كان على ربك حتماً مقضياً » .

وقال عليه السلام : « شيبني هود وأخواتها » وأراد به قوله تعالى : « فاستقم
 كما أمرت » فإن الامتداد على الصراط المستقيم ، في طلب الوسط بين هذه
 الأطراف ، شديد ، وهو أدق من الشعرة ، وأحد من السيف ، كما وصف من
 حال الصراط في الدار الآخرة .

ومن استقام على الصراط في الدنيا ، استقام عليه في الآخرة ، بل يكون

في الآخرة مستقيماً ؛ إذ يموت المرء على ما عاش عليه ، ويحشر على ما مات عليه ، ولذلك يجب في كل ركعة من الصلاة ، سورة الفاتحة المشتملة على قوله تعالى : « إهدنا الصراط المستقيم » ؛ فإنه أعز الأمور وأعصاها على الطالب ؛ ولو كلف ذلك في خلق واحد : لطال العناء فيه ، فكيف وقد كلفنا ذلك في جميع الأخلاق مع خروجها عن الحصر (١) كما سيأتي .

ولا مخلص من هذه المخاطر ، إلا بتوفيق الله ورحمته ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام : « الناس كلهم هلكى إلا العالمون ، والعالمون كلهم هلكى إلا العاملون ، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون ، والمخلصون على خطر عظيم » . فنسأل الله العظيم . أن يمدنا بتوفيقه ، لتجاوز الأخطار في هذه الدار ، ولا ننخدع بدواعي الاغترار . فهذا . . . هذا

العفة :

أما العفة فهي فضيلة القوة الشهوية ، وهي انقيادها على يسر وسهولة ؛ للقوة العقلية حتى يكون انقباضها وانبساطها ، بحسب إشارتها .

(١) وينبغي أن يلاحظ هنا ، أن هذه الخطة التي يرسمها الغزالي ، لتربية فضيلة الشجاعة ، بالحمل على النفس لتتقص منها ، إن كانت زائدة ولتستزيد منها إن كانت ضعيفة ، وليست خاصة بهذه الفضيلة وجلبها ، ولكنها الخطة التي يراها الغزالي ، طريقاً حتمية ، لتربية جميع الفضائل ، وإنما اتخذ فقط من فضيلة الشجاعة ، مثالا لتطبيق هذه الطريقة .

ومن يفهم أيضاً ، رأى الغزالي في الخلق ، وأنه قابل للتغير ، خاضع للمؤثرات ، ولا أريد أيضاً أن أترك هذا النص ، دون أن أنبه القارئ إلى ما تحمله عبارة « ولو تصور ذلك لارتحلت النفس عن البدن ، وليس معها علاقة منه ؛ فكانت لا تتعذب أصلاً ، بالتأسف على ما يفوتها منه ، وكان لا يتكدر عليها ابتهاجها ، بما يتجلى لها من جمال الحق وجلاله » .

من معنى ، ربما رجع إلى رأى من يرى ، أن البعث روحى صرف ، وأن العذاب إنما يكون بتذكر الملاذ التي كانت النفس تجنيهاً بوساطة البدن ، حيث يكون البدن قد فارق ، ولا سبيل إلى اكتسابها بدونه ، ثم هي مع ذلك حاجة من حاجات النفس ، بل كل حاجاتها .

وأن النعيم إنما يكون ، باستغناء النفس عن البدن وعما يمكن أن يكون واسطة فيه ، حيث تكون النفس ، قد قطعت صلاتها به ، وهي في عالم الدنيا أو كادت ، فلا تأس على فراقه ولا تشمر بخسارة شيء عند فواته .

وعلى أية حال ، فلنا مع هذا البحث وقفة ، في مقام خاص .

ويكتنفها رذيلتان :

الشره .

وخمود الشهوة .

والشره هو إفراط الشهوة ، إلى المبالغة في اللذات ، التي تستبجحها القوة العقلية ، وتنتهى عنها .

والخمود هو قصور الشهوة عن الانبعاث إلى ما يقتضى العقل تحصيله .

وهما مذمومان ، - كما أن العفة التي هي الوسط ، محمودة .

وعلى الإنسان أن يراقب شهوته ، فالغالب عليها الإفراط ، لا سيما إلى الفرج والبطن ، وإلى المال والرياسة وحب الثناء .

والإفراط في ذلك نقصان ، وإنما الكمال في الاعتدال .

ومعيار الاعتدال العقل والشرع ، وذلك بأن يعلم الغاية المطلوبة من خلق الشهوة والغضب مثلاً .

بأن يعلم أن شهوة الطعام إنما خلقت ، لتبعث على تناول الغذاء ، الذي يسدّ بدل ما يتحلل من أجزاء بدنه بالحرارة الغريزية ، حتى يبقى البدن حيّاً ، والخواص سليمة ، فيتوصل بالبدن إلى نيل العلوم ودرك حقائق الأمور ، ويتشبه بالطبقة العالية بالإضافة إليه ، وهي الملائكة^(١) ، وبها كمالها وسعادتها .

ومن عرف هذا ، كان قصده من الطعام ، التقوى على العبادة ، دون التلذذ به ، فيقتصر ويقتصد به لا محالة ، ولا يشتد إليه شرهه .

ويعلم أن شهوة الجماع خلقت فيه ، لتكون باعثة له على الجماع ، الذي هو سبب بقاء النوع الإنساني ، فيطلب النكاح للولد ، والتحصن ، لا للعب والتمتع ، وإن تمتع ولعب ، كان باعثه عليه ، التألف والاستمالة ، الباعثة على حسن الصحبة وإدامة النكاح . ويقتصر من الأنكحة على القدر الذي لا يعجز عن القيام بحقوقه ، ومن عرف ذلك سهل عليه الاقتصار ، وعند ذلك لا يقيس نفسه بصاحب الشرع ، صلى الله عليه وسلم ، إذ كان لا يشغله كثرة الأنكحة عن ذكر الله تعالى ، وكان

(١) فيه دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان في نظر التزالي .

لا يلزمه طلب الدنيا لأجل الزواج ، ومن ظن أن ما لا يضر صاحب الشرع لا يضره ، كان كمن يظن أن ما لا يغير البحر الحضم من النجاسات ، لا يغير كوزاً مغترفاً من البحر .

وكم أحمق يتكاسى ، فيقايس نفسه به ، مقايسة الملائكة بالحدادين ، فيهلك من حيث لا يدري ، نعوذ بالله من عمى البصيرة .

العدالة :

وأما العدالة فهي حالة للقوى الثلاث ، في انتظامها على التناسب ، تحت الترتيب الواجب في الاستعلاء مع الانقياد .

فليس هو جزءاً من الفضائل ، بل هو عبارة عن جملة الفضائل ، فإنه مهما كان بين الملك وجنوده ورعيته ، ترتيب محمود يكون الملك بصيراً قاهراً ، وكون الجنود ذوى قوة وطاعة ؛ وكون الرعية ضعفاء سلسى القياد ؛ قيل : إن العدل قائم في البلد ، ولن ينتظم العدل ، بأن يكون بعضهم بهذه الصفات دون كلهم . كذلك العدل في مملكة البدن ، بين هذه الصفات .

والعدل في أخلاق النفس ، يتبعه لا محالة العدل في المعاملة والسياسة ويكون كالمتفرع منه .

ومعنى العدل ، الترتيب المستحسن .

إما في الأخلاق .

وإما في حقوق المعاملات .

وإما في أجزاء ما به قوام البلد .

والعدل في المعاملة ، وسط ، بين رذيلتي الغبن والتغابن ، وهو أن يأخذ ما له أخذه ، ويعطى ما عليه إعطاؤه .

والغبن أن يأخذ ما ليس له .

والتغابن أن يعطى في المعاملة ، ما ليس عليه حمد ولا أجر .

والعدل في السياسة ، أن يرتب أجزاء المدينة الترتيب المشاكل ، لترتيب أجزاء النفس ؛ حتى تكون المدينة في ائتلافها ، وتناسب أجزائها وتعاون أركانها .

على الغرض المطلوب من الاجتماع ؛ كالشخص الواحد . فيوضع كل شيء موضعه وينقسم سكانه إلى مخدوم لا يخدم ، وإلى خادم ليس بمخدوم ، وإلى طبقة يخدمون من وجه . ويخدمون من وجه .

كما يكون في قوى النفس . فإن بعضها مخدوم لا يخدم . كالعقل المستفاد وبعضها خادم لا يخدم . كالقوة الدافعة للعضلات . وبعضها خادم من وجه . ومخدوم من وجه كالمشاعر الباطنة .

ولا يكتنف العدل رذيلتان . بل رذيلة الجور المقابل له ؛ إذ ليس بين الترتيب وعدم الترتيب وسط .

وبمثل هذا الترتيب والعدل ، قامت السموات والأرض ، حتى صار العالم كالشخص الواحد ، متعاون القوى والأجزاء ، مرتب التعلّم والتأخر بتقديم المقدم الحق ، وتأخير المؤخر الحق ، جلت عظمته وعظمت قدرته . . .

فالعادلة جامعة لجميع الفضائل ، والجور المقابل لها ، جامع لجميع الرذائل . والله ولي التوفيق ، إلى الصراط المستقيم ، الذي هو الوسط بين طرفي الإفراط ، والتفريط ؛ حتى إذا حصل ذلك كله ، كمل كما لا يقرب به من الله تعالى تقرباً بالرتبة ، بحسب قرب الملائكة المقربين من الله ، فله البهاء الأعظم والكمال الأتم .

وكل موجود فشتاق إلى الكمال الممكن له ، وهو غايته المطلوبة ، فإن ناله التحق بأفق العالم ، الذي هو فوقه ، وإن حرم عنه اطرَح إلى الحضيض الذي تحته . فالإنسان بين أن ينال الكمال ، فيلتحق في القرب من الله ، بأفق^(١) الملائكة وذلك سعادته ، أو يقبل على ما هو مشترك بينه وبين البهائم ، من رذائل الشهوة والغضب ، فينحط إلى درجة البهائم ، ويهلك هلاكاً مؤبداً ، وهو شقاوته . أعاذنا الله منها بفضله] .

السعادة :

سبق أن بين لنا الغزالي . كيف يكون العمل الفاضل ، سبباً من أسباب

(١) فيه أيضاً دليل على تفضيل الملائكة على الإنسان .

زكاء النفس ، وطهارة القلب ؛ وكيف يكون زكاء النفس وطهارة القلب سبباً من أسباب إفاضة المعرفة ، على النفوس التي زكت ، والقلوب التي طهرت .
 فإذا بين لنا الآن ، أن السعادة الحققة إنما هي في المعرفة ، ظهر لنا الترابط الوثيق بين الفضيلة والسعادة . وما هوذا يحدثنا عن السعادة .
 [(١) بيان السعادة والشقاوة بعد المفارقة :

اعلم أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، شرحوا أحوال الآخرة أتم شرح وبيان ، وإنما بعثوا لسوق الناس إليها ، ترغيباً وترهيباً ، وتشويقاً وتخويفاً ، مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، لا سيما ما في الشريعة الأخيرة ، من تقرير أحوال المعاد ، بالروحاني والجسدي . والعاجل والآجل ، وضرب الأمثال فيها ، وإقامة البراهين عليها .

ولأنما يتعرف حال ما بعد الموت من الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنهم الذين اطلعوا على أحواله وحياته وإخباراً والعقل المجرد كيف يهتدى إلى مقادير العلوم والأخلاق حتى يرتب على كل علم وعمل جزاء في الآخرة ، مقدراً عليها مناسباً لها .

ومن المعلوم ، أن العلوم مرتبة متفاضلة ، ولأنما شرفها بشرف معلوماتها . ومقادير الشرف فيها مرتبة على مقادير شرف المعلومات ، ومقادير السعادة بها . والجزاء عليها مرتب على مقادير الشرف فيها ؛ وكذلك الأخلاق والأعمال متفاوتة متفاضلة ، ومتمايزة بالخير والشر ، والمقادير فيها عملاً وجزاء مما لا يهتدى إليه عقل كل عاقل ، إلا أن يكون مؤيداً من عند الله عز وجل بالوحي والإنباء ، مطلعاً على ما في ذلك العالم من أنواع الجزاء .

فإذن السعادة البدنية ، قد شرحها الشرع أتم شرح وبيان ، فلا يحتاج إلى مزيد بسط .

أما السعادة والشقاوة التي بحسب الروح والقلب ، فقد أشار إليها ونبه عليها في مواضع ، ونحن نشرح ذلك بقدر ما تهتدى إليه العقول القاصرة ، في دار الغربة .

فنعول : يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية ، لذة وخيراً يخلصها ؛ وأذى وشرّاً يخلصها .

مثاله : أن لذة الشهوات أن يتأذى إليها من محسوساتها ، كيفية ملائمة من الحسن .

وكذلك لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية الموافقة .

وأذى كل واحدة منها ما يضاده .

ويشترك كلها نوعاً من الشركة ، في أن الشعور بموافقها وملائمتها ، هو الخير واللذة الحاصلة بها ، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال ، الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل .

فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى ، وإن اشتركت في هذه المعاني ، فإن مراتبها في الحقيقة مختلفة ، فالذي كماله أفضل وأتم ، وأدوم وأوصل إليه وأحصل له ، والذي هو في نفسه أشد إدراكاً ، كانت اللذة التي له ، أبلغ وأوفر .

وهذا أصل .

وقد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ، بحيث يعلم أنه كائن لزيد ولا يشعر باللذة ما لم يحصل له ، وما لم يشعر به لم يشق إليه ، ولم يتزع نحوه ، مثل البنين فإنه متحقق أن الجماع لذيد ، ولكن لا يشبهه ولا يحن إليه الاشتاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى كما يشهى من يجرب شهوة من حيث يحصل بها إدراك وإن كان مؤذياً ، وكذلك حال الأكمة عند الصور الجمالية ، والأصم عند الألحان المنتظمة الرخيعة ، ولهذا يجب ألا يتوهم العاقل أن كل لذة فهي — كما للحمار — في بطنه وفرجه ، وأن المبادئ الأول المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة وأن رب العالمين ليس في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته غير المتناهية أمر في غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن نسميه لذة ، فأى نسبة يكون لذلك مع هذه الحسية ونحن نعرف ذلك يقيناً ، ولكن لا نشعر به لفقداننا تلك الحالة فيكون حالنا حال الأصم والأكمة .

وهذا أصل .

وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم قد يتيسر للقوة الداركة وهناك مانع أو شاغل للنفس ، فيكرهه ويؤثر ضده عليه مثل كراهية المريض للعسل ، وشهوته للطعوم للرديئة الكريهة بالذات وربما لم يكن كراهية ولكن عدم الاستلذاذ به كالحائف يجد اللذة ولا يشعر بها .

وهذا أصل : .

وأيضاً قد تكون القوة الداركة ممنوعة بضد ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه ، حتى إذا زال العائق رجع إلى غريزته ، فتأذت به مثل المرور ؛ فربما لا يحس بمرارة فمه إلى أن يصلح مزاجه ويبقى أعضائه فحينئذ ينفر عن الحال العارضة له ، وكذا قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء ألبتة وهو أوفق شيء له ، وكارهاً له ويبقى عليه مدة طويلة فإذا زال العائق عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه ، وكذلك قد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل حرق النار وتبريد الزمهرير إلا أن الحس قد أصابته آفة ، فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة فيحس به حينئذ .

فإذا تقررت هذه الأصول فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن يصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل مبتدأ من مبدأ الكل ، وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ، ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فينقلب عالماً معقولا موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال المطلق ومتحدداً به ومتنقشاً بمثاله وهيئته ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره .

فإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الأخرى توجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أفضل وأتم منها ، بل لا نسبة لها ألبتة بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة ودواماً ، وكيف يقاس اللوام الأبدى بدوام المتغير القاسد ؟ ! وكذلك شدة الوصول ، فكيف يكون ما وصوله بملاقاة السطوح

والأجسام بالقياس إلى ما وصوله بالسريان في جوهر الشيء كأنه هو بلا انفصال إذ العقل والمعقول واحد أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه أكمل فهو أمر لا يخفى وأما أنه أشد إدراكاً فأمر أيضاً يكشف عنه أدنى بحث فإنه أكثر عدداً للمدركات وأشدّ تقصياً للمدرك ، وتجريداً له من الزوائد غير الداخلة في معناه إلا بالعرض ، والخوض في باطنه وظاهره ، بل كيف يعاير هذا الإدراك بذلك الإدراك ، أو كيف يمكننا أن ننسب اللذة الحسية والبهيمية ، والغضبية ، إلى هذه السعادات واللذات ؟

ولكننا في عالمنا هذا وأبداننا هذه وانغمارنا في الرذائل التي ألفناها لا نحس بتلك اللذة إذا حصل شيء من أسبابها عندنا ، كما أومأنا إليه في بعض ما قلنا من الأصول ؛ وإنما لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربة الشهوة والغضب وأخواتهما عن أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك اللذة فحيثما ربما نتخيل منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، ونحصرها عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات البقية .

والتناذنا بذلك شبيه بالتناذ الحس عن المناقات اللينة بروائحها من بعيد .
وأما إذا انفصلنا عن البدن وكانت النفس تنبت وهي في البدن لجمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي بالطبع نازعة إليه إذا عقلت بالفعل أنه موجود إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا أنساه ذاته ومعشوقه كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ، وكما ينسى المرور الالتناذ بالحلو واشتباعه ، وتميل بالشهوة منه إلى المكروهات في الحقيقة ، عرض لها حيثئذ من الألم لفقدانه كفاً ما يعرض من اللذة التي أوجبت وجودها ودللتنا على عظم منزلتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعلمها تفريق النار للاتصال ، وتبديلها أو تبديل الزمهرير ، المزاج فيكون مثلنا حيثئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف والذي قد عمل فيه نار وزمهرير ، فمنعت المادة الملبسة وتوجه الحس عن الشعور فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق فشر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال ، فيمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الذي لها أن تبلغه ، كان مثله مثل الخدر الذي

أذيق المطعم الألد وعرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر فزال عنه الحذر فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التى للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف .

فهذه السعادة وتلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا اللذة العقلية الشوق إلى كمالها ، وذلك عندما يتبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل ، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول أيضاً فى سائر القوى بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس الساذجة الصرفة فكأنها هوى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً وينطبع فى جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية أن ههنا أموراً يكسبها العلم بالحدود الوسطى ، وبمبادئ معلومة بأنفسها ، وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأياً وليس رأياً أولياً ، بل رأياً مكتسباً .

فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضرورة هذا الشوق وإذا فارق ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام وقع فى هذا النوع من الشقاء الأبدى ، لأنه إنما كانت تلك السعادة تكتسب بالبدن لا غير وقد فارق .

وهؤلاء إما مقصرون عن السعى فى كسب الكمال الأنسى أو معاندون جاحلون متعصبون لآراء فاسدة ، مضادة للآراء الحقيقية ، وحال الجاحدين أشد من حال المقصرين ، وحال المقصرين أشد من حال النفوس الساذجة الصرفة .

وأما أنه كم ينبغى أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات حتى يجاوز به الحد الذى فى مثله تقع هذه الشقاوة ، فليس يمكنى أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً ، لوجودها عنده بالبرهان ، ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة فى الحركات الكلية دون الجزئية التى لا تنتهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول

إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ، ويتصور العناية الشاملة لكل وكيفية ، ويتحقق أن الذات الحق الموجد لكل أى وجود ينحصرها وأى وحدة تخصها ، وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه ، وكيف ترتبت نسبة الوجود إليه جل وعلا ، ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصله عن الالتفات إلى ما خطه جملة .

ونقول أيضاً : إن السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ، فإنه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه . ونقدم لذلك مقالة فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقلم روية ، والخلق المحمود هو الوسط بين الطرفين المذمومين فكلا طرفي قصد الأمور ذميم ، وقد شرحنا ذلك أتم شرح فيما سبق ، وجملته أن لا تحكم العلاقة مع القوى البدنية قصداً ، بل يكون للعقل العملي يد الاستيلاء والقوة الحيوانية الانقياد والمطوعة .

فالعقل ينبغي ألا يتأثر عن القوى الحيوانية ، بل يؤثر ، والقوى الحيوانية ينبغي أن تتأثر ولا تؤثر ، فإذا كان كذلك فتكون النفس على جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء والتنزه ، وذلك غير مضاد لجوهره ، ولا مائل به إلى جهة البدن . ثم النفس إنما كان البدن يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي ينحصره وعن طلب الكمال الذي له ، وعن الشعور بلذة الكمال ، إن حصل له ، أو الشعور بألم فقد الكمال إن قصر عنه ، لا بأن النفس منطبعة فيه أو منغمسة فيه ؛ لكن للعلاقة التي بينهما وهو الشوق الجلي إلى تديره ، والاشتغال بآثاره وما يورده عليه من عوارضه .

فإذا فارق وفيه ملكة الاتصال وكان قريب الشبه من حاله وهو فيه ، فيقلر ما ينقص من ذلك يزول عنه غفلته عن حركة الشوق الذي له إلى كماله ، وبقدر ما يبقى منه يصله عن الاتصال الصرف بمحل سعادته ، ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم أذاه .

ثم تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهره مؤذية له وإنما كان يلهمه عنه البدن وتنام انغماسه فيه ؛ فإذا فارقت أحس بتلك المضادة العظيمة ، فإن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ، وتأذت أذى عظيماً ، لكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر ذاتي ، بل لأمر عارض غريب ، والأمر العارض الغريب لا يدوم ، ولا يبقى ، ويزول ويبطل مع ترك الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكريرها فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة ، بل تزول وتنحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها ، ولهذا لم ير أهل السنة تخليد أهل الكبائر من المؤمنين ، لأن أصل الاعتقاد راسخ والعوارض تزول ويعنى عنها وتغفر .

وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ولم تحن إلى المعارف التي للعارفين فإنها إذا فارقت الأبدان ، وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة ، صارت إلى سعة رحمة الله تعالى ، ونوع من الراحة ، ولهذا قال عليه السلام : « أكثر أهل الجنة البله وعليون للنوى الألباب » .

وأما إن كانت مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي وكلدورات الشهوات وليس عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا نحالة شوقها إلى مقتضاها ، فيتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن ومقتضيات البدن من غير أن يحصل المشتاق إليه ، لأن آلة الذكر والفكر قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بقى ، وإن اعتقدت اعتقادات باطلة وآراء فاسدة ، ومع ذلك تعصب لتلك الاعتقادات وجحد الحق فذلك هو حليف ألم ورفيق عذاب أليم مقيم .

فخلاصة هذا الفصل ، أن النفس بعد المفارقة إن كانت قد فارقت قبل أن اكتسبت حقاً أو باطلاً : فهو من أهل النجاة : لا مستريح منعم ولا معذب ؛ كحال الصبيان والمجانين ، وإن كانت معتقدة اعتقادات وهمية فاسدة مضادة للحق ، وأضاف إليها أعمالاً على خلاف الشرع فهو في عذاب مقيم . وإن اعتقدت اعتقاداً حقاً لا عن براهين يقينية ، وأضاف إليها أعمالاً صالحة ، فهو من أهل الجنة . وإن اعتقدت اعتقادات حقة ، ولكن اشتغلت بزخارف الدنيا

ولذاتها ، وشهواتها ، فهو معذب ملتفت إلى ما خلفه غير واصل إليه لأن آلة طلب الدنيا قد بطلت .

إلا أن هذا العذاب لا يبقى بل يزول إذا أتى عليه مدة من الزمان . وإن كانت من العلوم في درجة الكمال واعتقدت الحقائق على براهين يقينية ، ولكن لم تنتهج مناهج الشرع ، ولم تسلك سبيل الخيرات ولم يعمل بعملها ، فهو معذب مدة ، ولكن يزول ولا يبقى ويبلغ الآخرة درجة من السعادة بسبب العلم لأن هذه العوارض بمقتضى الشهوات وتلك تزول .

وإن حصل له العلوم اليقينية . إما على سبيل الحدس وإما على سبيل الفكر ، ونزه أخلاقه وحسنها وعمل بموجب الشرع فله الدرجة العليا في السعادة وله الوصول بلا انفصال ، وهو النظر إلى الجمال الحق ، وإجلال المحض ، والكمال الصرف كما قال الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » .

فحق العاقل أن يسعى لطلب تلك السعادة ، ويحترز عن مضادها وعوائقها ، والله ولي التيسير والتوفيق .

فصل :

والنفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن ، ولم يبق لها علاقة إلا بعالمها فإنه يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأى وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل ، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كلها فتنتش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتسم حتى تحتاج أن تفعل فعلاً تنال به كمالاً^(١) وتقول قولاً تنال به كمالاً ، وذلك هو الفكر والذكر ونحوهما ، فإنها تنتشش بنقش الوجود كله فلا تحتاج إلى طلب نقش آخر فلا يتصرف فى شيء مما كان فى هذا العالم ، وفى تحصيلها على هيئتها الجزئية طالبة لها من حيث كانت جزئية ؛ والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما يجرى فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر فكيف الفائز بالتجرد المحض مع الاتصال بالحق والجمال المحض والعالم الأعلى

(١) ولعل هذا هو السر فى قولهم : إن الجنة ليست دار تكليف .

الذى فى حيز السرمـد وهو عالم ثبات ليس عالم التجدد الذى فى مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر ، وإنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان . فالمعانى العقلية الصرفة والمعانى التى تصير جزئية مادية كلها هناك بالفعل ، وكذلك حال نفوسنا] .
هذه هى نظرة الغزالي إلى السعادة الإنسانية ، وإلى حال النفس بعد الممات ؛
فقدان بينها وبين قول ابن سينا فى النجاة^(١) .

[يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة . وهو الذى للبدن عند البعث . وخيرات البدن وشروحه معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم . وقد بسطت الشريعة الحققة التى أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم ، حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة ، الثابتان بالمقاييس . اللتان للأنفس ، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن ، لما نوضح من العلل .

والحكماء الإلهيون ، رغبتهم فى إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابة السعادة البدنية . بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك ؛ وإن أعطوها ، فلا يستعظمونها فى جنبه هذه السعادة ، التى هى مقاربة الحق الأول ، فلنعرف حال هذه السعادة ؛ والشقاوة المضادة لها فإن البدنية مفروغ منها فى الشرع .
فتقول : يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيراً ينحصرها ، وأذى وشرّاً ينحصرها .

مثاله : أن لذة الشهوة وخيرها ، أن يتأدى إليها كيفية محسوسة ملائمة .
ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاده .
وتشترك كلها نوعاً من الشرقة ، فى أن الشعور بمواقفها وملائمتها ، هو الخير واللذة الخاصة بها .

والموافق بكل واحد منها بالذات والحقيقة ، هو حصول الكمال الذى هو
بالقياس إليه كمال بالفعل .
فهذا أصل .

وأيضاً ، فإن هذه القوى وإن اشتركت فى هذه المعانى ، فإن مراتبها فى الحقيقة
مختلفة ؛ فالذى كماله أتم وأفضل ، والذى كماله أكثر ، والذى كماله أدوم ،
والذى كماله أوصل إليه وأحصل له ، والذى هو فى نفسه أكمل فعلاً وأفضل ،
والذى هو فى نفسه أشد إدراكاً ؛ فاللذة أبلغ له وأوفى لا محالة .
وهذا أصل .

وأيضاً فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل ، فى كمال ما ، بحيث يعلم أنه كائن
ولنيزد ، ولا يتصور كيفيته ، ولا يشعر باللذذة ؛ ما لم يحصل . وما لم يشعر به ،
لم يشق إليه ولم يتزع نحوه .

مثل العنين ؛ فإنه متحقق أن للجماع لذة ، ولكنه لا يشبهه ولا يحسن نحوه
الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به ، بل شهوة أخرى ؛ كما يشهى من
يجرب ، من حيث يحصل به إدراك ، وإن كان مؤذياً . وفى الجملة فإنه لا يتخيله .
وكذلك حال الأكه عند الصور الجميلة ، والأصم عند الألحان المنتظمة .
ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل ، أن كل لذة فهمى — كما للحمار — فى بطنه
وفرجه ، وأن المبادئ الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة والغبطة ، وأن
رب العالمين عز وجل ، ليس له فى سلطانه ، وخاصية البهاء الذى له ، وقوته
غير المتناهية ، أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب ، نجله عن أن يسمى لذة ،
ثم للحمار وللبهائم حالة طيبة ولذينة ، كلا .

بل أى نسبة تكون لما للمبادئ العالية ، إلى هذه الخسيسة ؟ !
ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ، ولم نعرف ذلك بالاستشعار ، بل بالقياس ،
فحالنا عنده ، كحال الأصم الذى لم يسمع قط فى عمره ، ولا تخيل اللذة اللحنية
وهو متيقن لطيبها .

وهذا أصل .
وأيضاً فإن الكمال والأمر الملائم ، قد يتيسر للقوة الداركة ، وهناك مانع

أو شاغل للنفس ، فتكرهه وتؤثر ضده عليه ، مثل كراهية بعض المرضى ،
الطعم الحلو ، وشهوتهم الطعوم الرديئة ، الكراهية بالذات ، وربما لم تكن كراهية ،
ولكن عدم الاستلذاذ به ؛ كالحائف يجد الغلبة أو اللثة ، فلا يشعر بهما ،
ولا يستلذهما .

وأيضاً ، فإنه قد تكون القوى الداركة ، ممنوعة بضد ما هو كمالها ، ولا تحس
به ولا تنفر عنه ، حتى إذا زال العائق تأذت به ، ورجعت إلى غريزتها ، مثل
المرور ؛ فربما لم يحس بمرارة فيه ، إلى أن يصلح مزاجه وتشقى أعضاؤه فحينئذ
تنفر عن الحال العارضة له .

وكذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارهأ له ، وهو أوفق شيء
له ، ويبقى عليه مدة طويلة ، فإذا زال العائق ، عاد إلى واجبه في طبعه ، فاشتد
جوعه وشهوته للغذاء ، حتى لا يصبر عنه ، ويهلك عند فقدانه .

وقد يحصل سبب الألم العظيم ، مثل إحراق النار وتبريد الزمهرير ، إلا أن
الحس مؤوف فلا يتأذى البدن به حتى تزول الآفة ، فيحس حينئذ بالألم العظيم .

* * *

فإذا تقررَت هذه الأصول فيجب أن ننصرف : إلى الغرض الذي نؤممه ،
فنقول :

إن النفس الناطقة كمالها الخاص بها ، أن تصير عالماً عقلياً . مرسماً فيه
صورة الكل . والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدئاً من
مبدأ الكل . سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية
المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان . ثم الأجسام العلوية ، بهيئاتها وقواها .
ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتقلب عالماً
معقولاً . موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق .
والجمال الحق ، و متحداً به . ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنحرفاً في سلكه ، وصائراً
من جوهره .

وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة ، التي للقوى الأخرى . وجد في المرتبة
التي بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه
من الوجوه . فضيلة وتاماً وكثرة وسائر ما يتم به إلذاذ المدركات بما ذكرناه .

وأما الدوام : فكيف يقاس الدوام الأبدي ، بالدوام المتغير الفاسد ؟ !
 وأما شدة الوصول : فكيف يكون حال ما وصوله ، بملاقاة السطوح ،
 بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله ، حتى يكون كأنه هو هو بلا انفصال ؟ !
 إذ العقل والمعقول والعقل شيء واحد ، أو قريب من الواحد .

وأما أن المدرك في نفسه ، أكمل ؛ فأمر لا يتحقق .
 وأما أنه أشد إدراكاً ، فأمر أيضاً تعرفه ، بأدنى تذكر لما سلف بيانه ؛ فإن
 النفس التطقية ، أكثر عدد مدركات ، وأشد تقصياً للمدرك ، وتجريداً له عن
 الزوائد غير الداخلة في معناه ، إلا بالعرض . وله الخوض في باطن المدرك وظاهره .
 بل كيف يقاس هذا الإدراك بتلك الإدراك ؟ ! أو كيف تقاس هذه اللذة
 باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ؟ ! ولكنتنا في عاجلتنا وبدننا وانغماسنا في الرذائل
 لا نحس بتلك اللذة ، إذا حصل عندنا شيء من أسبابها ، كما أومأنا إليه في
 بعض ما قلناه من الأصول ، ولهذا لا نطلبها ولا نحن إليها ، اللهم إلا أن يكون
 قد خلطنا ربة الشهوة والغضب وأخواتها ، من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك
 اللذة ، فحيثئذ ربما تخيلنا منها خيالا طفيفاً ضعيفاً ، وخصوصاً عند انحلال
 المشكلات ، واستيضاح المطلوبات النفسية .

ونسبة التناذنا هذا ، إلى التناذنا ذلك ، نسبة الالتذاذ الحسي ، بتشق
 روائح المنюقات اللذيذة ، إلى الالتذاذ بتطعمها ، بل أبعد من ذلك بعداً غير
 محدود .

وأنت تعلم إذا تأملت عويصاً يهتك ، وعرضت عليك شهوة ، وخيرت بين
 الطرفين ، امتخفت بالشهوة ، إن كنت كريم النفس .

والأنفس العامية أيضاً كذا ؛ فإنها تترك الشهوات المعترضة وتتوثر الغرامات
 والآلام الفادحة ، بسبب اقتضاح أو خجل ، أو تعيير أو شوق لغلبة .

وهذه كلها أحوال عقلية ، فبعضها يؤثر على المؤثرات الطبيعية ، ويصبر لها
 على المكروهات الطبيعية .

فيعلم من ذلك ، أن الغايات العقلية ، أكرم على الأنفس ، من محقرات
 الأشياء ، فكيف في الأمور النبية العالية ؟ ! إلا أن الأنفس الحسيسة تحس

بما يلحق المحقرات من الخير والشر ، ولا تحس بما يلحق الأمور النبية ، لما قيل من المعاذير .

وأما إذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا قد تنبته وهي في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله ، وهي بالطبع نازعة إليه ، إذ عقلت بالفعل أنه موجود ، إلا أن اشتغالها بالبدن — كما قلنا — قد أنساها ذاتها ومعشوقها كما ينسى المرض الحاجة إلى بدل ما يتحلل ؛ وكما ينسى المرض الاستلذاذ بالحلو واشتهاه ، وتميل الشهوة بالمريض إلى المكروهات في الحقيقة ؛ عرض لها حيثئذ من الألم بفقدانه ، كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ، ودلنا على عظم منزلتها ، فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة ، التي لا يعطها تفريق النار للاتصال وتبديلها ، وتبديل الزمهرير للمزاج .

[فيكون مثلنا حيثئذ مثل الخدر الذي أومأنا إليه فيما سلف ، أو البنى . عمل فيه نار أو زمهرير ، فنعت المادة للملايسة ، وجه الحس من الشعور به ، فلم يتأذ ثم عرض أن زال العائق ، فشر بالبلاء العظيم .

وأما إذا كانت القوة العقلية ، بلغت من النفس حداً من الكمال ، يمكنها به إذا فارقت البدن ، أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبعه ، كان مثلها مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألد ، وعرض للحال الأشهى ، وكان لا يشعر به ، . فزال عنه الخدر ، فطالع اللذة العظيمة دفعة ، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه ، بل لذة تشاكل الحال الطيبة ، التي للجواهر الحية المحضة ، وهي أجل من كل لذة وأشرف .

فهذا هو السعادة .

وتلك هي الشقاوة .

وليست تلك الشقاوة تكون لكل واحد من الناقصين ، بل للذين أكسبوا القوة العقلية ، الشوق إلى كمالها .

وذلك عندما تبرهن لهم ، أن من شأن النفس إدراك ماهية الكمال بكسب المجهول من المعلوم ، والاستكمال بالفعل ؛ فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول ،

ولا أيضاً في سائر القوى ؛ بل شعور أكثر القوى بكمالاتها ، إنما يحدث بعد أسباب .

وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة ، فكأنها هيولى موضوعة ، لم تكتسب البتة هذا الشوق ؛ لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثاً ، وينطبع في جوهر النفس ، إذا تبرهن للقوى النفسانية ، أن ههنا أموراً يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى ، على ما علمت .

وأما قبل ذلك ، فلا يكون ، لأن الشوق يتبع رأياً ، وليس هذا الرأى للنفس أولياً ، بل رأياً مكتسباً ، فهولاء إذا اكتسبوا هذا الرأى ، لزم النفس ضرورة ، هذا الشوق . فإذا فارقت ولم يحصل معها ، ما تبلغ به بعد الانفصال إلى التمام ، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدي ؛ لأن أوائل الملكة العلمية ، إنما كانت تكتسب بالبلدن لا غير ، وقد فات .

وهؤلاء : إما مقصرون عن السعى في كسب الكمال الإتنى .
وإما معاندون جاحلون متعصبون ، لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية :
والجاحلون أسوأ حالا ، لما كسبوا من هيئات مضادة للكمال .
وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان ، من تصور المعقولات ، حتى تجاوز به الحد الذي في مثله ، تقع هذه الشقاوة ، وفي تعديده وجوازه ترجى هذه السعادة ؛ فليس يمكن أن أنص عليه نصاً إلا بالتقريب .
وأظن أن ذلك أن يتصور الإنسان ، المبادئ المفارقة ، تصوراً حقيقياً ، ويصدق بها تصديقاً يقينياً لوجودها عنده بالبرهان ؛ ويعرف العلل الغائية ، للأمور الواقعة في الحركات الكلية ، دون الجزئية التي لا تنهاى .

ويتقرر عنده هيئة الكل ، ونسب أجزائه بعضها إلى بعض ، والنظام الآخذ من المبدأ الأول ، إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه .
ويتصور العناية وكيفيتها ، ويتحقق أن الذات المتقدمة للكل ، أى وجود يخصها ؟ ! وأى وحدة تخصها ؟ ! . وأنها كيف تعرف ؟ ! حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير ، بوجه من الوجوه ؛ وكيف ترتبت نسبة الموجودات إليها ؟ ! ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً .

وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلاقته ، إلا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق إلى ما هناك ، وعشق لما هناك ، يصله عن الالتفات إلى ما خلفه جملة .

ونقول أيضاً : إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العلى من النفس وتقدم لذلك مقدمة — وكأننا قد ذكرناها فيما سلف — فنقول :

إن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس ، أفعال ما بسهولة ، من غير تقلم روية ، وقد أمر في كتب الأخلاق ، بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين ، لا بأن يفعل أفعال التوسط ؛ بل بأن يحصل ملكة التوسط .

وملكة التوسط ، كأنها موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً .

أما القوة الحيوانية ، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والاتفعال .

وأما القوة الناطقة : فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء .

كما أن ملكة الإفراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة ، وللقوى الحيوانية معاً ،

وليس بعكس هذه النسبة .

ومعلوم أن الإفراط والتفريط ، هما مقتضى القوى الحيوانية ، وإذا قويت القوة الحيوانية ، وحصل لها ملكة استعلائية ، حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية ، وأثر انفعال ، قد رسخ في النفس الناطقة ، من شأنه أن يجعلها قوية العلاقة مع البدن . شديدة الانصراف إليه .

وأما ملكة التوسط ، فالمراد منها التبرية عن الهيئات الانقيادية ، وتنقية النفس الناطقة على جبلتها ، مع إفادة هيئة الاستعلاء والتتزه ، وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها إلى جهة البدن . بل عن جهته ؛ فإن التوسط يسلب عنها الطرفين دائماً .

ثم جوهر النفس ، إنما كان البدن هو الذى يغمره ويلهيه ، ويغفله عن الشوق الذى ينحصره ، وعن طلب الكمال الذى له ، وعن الشعور بلذة الكمال إن حصل له ، أو الشعور بألم النقصان إن قصر عنه .

لا بأن النفس منطبعة في البدن ، ومنغمسة فيه ، ولكن العلاقة التى كانت بينهما ، وهى الشوق الجبلى إلى تديره ، والاشتغال بآثاره ، وبما يورد عليه من الحقيقة في نظر التزال

عوارضه ، وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن .
 فإذا فارق وفيه الملكة الحاصلة . بسبب الاتصال به . كان قريب الشبه من
 حاله وهو فيه ، فيما ينقص من ذلك ، تزول غفلته عن حركة الشوق التي له إلى
 كماله ، وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال بالصرف بمحل سعادته ،
 ويحدث هناك من الحركات المتشوشة ما يعطأ أذاه .

ثم إن تلك الهيئة البدنية ، مضادة لجوهرها ، مؤذية له . وإنما كان يلهمها
 عنه أيضاً ، للبدن وتمازج انغماسها فيه .

فإذا فارتقت النفس البدن ، أحست بتلك المضادة العظيمة ، وتأذت بها أذى عظيماً .
 لكن هذا الأذى وهذا الألم ، ليس لأمر لازم ، بل لأمر عارض غريب والعارض
 الغريب لا يلوم ولا يبقى ، فيزول ويبطل مع ترك الأفعال ، التي كانت تثبت
 تلك الهيئة بتكرارها ، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك ، غير خالدة ،
 بل تزول وتنحى قليلاً قليلاً ، حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها .
 وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق ، فإنها إذا فارتقت البدن وكانت
 غير مكتسبة الهيئات البدنية الرديئة ، صارت إلى سعة من رحمة الله ، ونوع من
 الراحة .

وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة . وليس عندها هيئة غير ذلك
 ولا معنى يضاده وينافيه ، فتكون لا محالة ممنوعة بشوقها إلى مقتضاها ، فتعذب
 عذاباً شديداً ، بفقد البدن ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه
 لأن آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق بالبدن قد بطل .

ويشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً ، وهو أن هذه الأنفس إن
 كانت زكية وفارتقت البدن ، وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي
 تكون لأمثالهم ، على ما يمكن أن يخاطب به العامة ، وتصور في أنفسهم من ذلك
 فإنهم إذا فارقوا الأبدان ، ولم يكن لهم معنى جاذب إلى الجهة التي فوقهم ، لإتمام
 كمال ، فتسعد تلك السعادة ، ولا شوق كمال ، فتشقى تلك الشقاوة ، بل جميع
 هيئاتهم النفسية متوجهة نحو الأسفل منجذبة إلى الأجسام .

ولا منع في المواد السماوية . عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها .

قالوا : فإنها تتخيل جميع ما كانت اعتقدته . من الأحوال الأخروية .
وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئاً من الأجرام السماوية . فتشاهد جميع
ما قيل لها في الدنيا . من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية .

وتكون الأنفس الرديئة أيضاً . تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسمه
فإن الصورة الخيالية . ليست تضعف عن الحسية . بل تزداد عليها تأثيراً وصفاء
كما تشاهد ذلك في المنام . فربما كان المحكوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس
على أن الأخرى أشد استقراراً من الموجود في المنام . بحسب قلة العوائق وتجرد
النفس . وصفاء القابل .

وليست الصورة التي ترى في المنام . والتي تحس في اليقظة — كما علمت —
إلا المرتسمة في النفس . إلا أن إحداها تبتدئ من باطن . وتنحدر إليها ، والثانية
تبتدئ من خارج . وترتفع إليها . فإذا ارتسمت في النفس ، تم هناك إدراك
المشاهدة .

وإنما^(١) يلد ويؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس . لا الموجود من خارج
فكل ما ارتسم في النفس فعل فعله . وإن لم يكن سبب من خارج ؛ فإن السبب
الذاتي هو هذا المرتسم . والخارج سبب بالعرض . أو سبب السبب .

فهذه هي السعادة والشقاوة الحسستان . والثان بالقياس إلى الأنفس الحسيسة .
وأما الأنفس المقدسة . فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال . وتتصل بكما لها
بالذات وتنغمس في اللذة الحقيقية وتبتدأ عن النظر إلى ما خلفها . وإلى المملكة
التي كانت لها : كل التبري .

ولو كانت بقي فيها أثر من ذلك . اعتقادي أو خلقي ؛ تأذت وتخلفت لأجله
عن درجة عليين [.

هذه هي السعادة . وتلك هي الشقاوة . في نظر كل من الغزالي . وابن سينا ؛
فهل نستطيع أن نلاثم بين ما يذكرانه في أول البحث . من أن السعادة البدنية
أمر مفروغ منه ، إذ جاء به الشرع ، وحدث به الصادق المصدوق ؟ ! وبين

(١) قارن هذا النص بما سنويه للغزالي في البحث عن كتاب « المفسنون به على غير أهله » .

ما يذكرانه آخر البحث ووسطه من أن النفوس ستفارق الأبدان إلى غير رجعة وأن شقاوتها إنما تنجر إليها من جراء توثق الصلة التي كانت بينها وبين الأبدان في الحياة الدنيا . وأن سعادتها تكون بمقدار تحللها من هذه الصلة ؟ !

ثم أرأيت إلى قول ابن سينا إن العبرة إنما هي بالآثر الذي تدركه النفس بصرف النظر عما يكون من خارج . ففي التخیل غناء عما يدعى من وجودات خارجية ! !
ثم أرأيت أيضاً إلى قوله : إن النفوس الإنسانية . إن كان ولا بد أن تستعين بشيء من الأجسام . على تمام عملية التخیل . ففي الأجرام السماوية - يعني دون الأجسام الإنسانية - الغناء الكافي .

وستجد لكل ذلك نظيراً ، عند الغزالي فيما يأتي من نص « المفسنون به على غير أهله » .

هذا ، وقد تعمدت أن أورد حديث السعادة بما يتصل به من هذه النصوص المطولة ، بين يدي الحديث عن البعث ، فإن في حديث السعادة ما يلقي ضوءاً على فكرة البعث ، التي تضطرب حولها الأفهام ، وتتعارض النصوص .

رؤية الإله :

يرى الغزالي أن الإنسان السعيد ، يرى الله في الدار الآخرة ، والرؤية في نظر الغزالي اسم للإدراك الكامل الواضح ، وليس من ضرورة ذلك أن يكون بخصوص العين [لأن الرؤية^(١) سميت رؤية لأنها غاية الكشف ، لا لأنها واقعة بالعين] .

فالإنسان السعيد في الدار الآخرة ، سوف يدرك الله بالفعل ، إدراكاً أقوى وأوضح وأتم مما كان في الدار الدنيا ، لأن البدن وعلائقه حجاب دون تمام هذا الإدراك .

[وكما^(٢) أن سنة الله جارية بأن تطبيق الأجفان يمنع من تمام الكشف بالرؤية ويكون حجاباً بين البصر والمرئي ، ولا بد من ارتفاع الحجاب للحصول

(١) ص ١٨١ معارج القدس .

(٢) ص ١٨١ .

الرؤية وما لم يرتفع كان الإدراك الحاصل مجرد التخيل .

فكذلك مقتضى سنة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن ، ومقتضى الشهوات ، وما غلب عليها من الصفات البشرية ، فإنها لا تنهى إلى المشاهدة واللقاء ، في المعلومات الخارجة عن الخيال ، بل هذه الحياة حجاب لها ، مانع عنها بالضرورة ، كحجاب الأجفان عن رؤية الأبصار ، ولذلك قال الله تعالى لموسى عليه السلام : « لن تراني » وقال تعالى : « لا تدركه الأبصار » أى في الدنيا .

فإذا ارتفع الحجاب بالموت ، وطهرت النفس من كلورات المعاصي ووقع الفراغ من جملة ما وعد به الشرع من العرض والحساب وغيره ، فعند ذلك يستعد لأن يتجلى فيه الحق جلالة ، فيتجلى له تجلياً ، يكون اذكشاف تجليه بالإضافة إلى ما كان عليه كإكشاف تجلي المراتب ، بالإضافة إلى ما تخيله .

وهذه المشاهدة والتجلى ، هي التي تسمى بالرؤية فإذاذن الرؤية حق بشرط ألا تفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيل متصور مخصوص بجهة ومكان ، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً .

بل أقول : كما عرفته في الدنيا معرفة حقيقية تامة ، من غير تصور ، وتخيل وتقدير شكل ، وصورة ؛ فتراه في الآخرة كذلك [.
هذا وإن كان يقول في منهاج العابدين^(١) :

[الأصل الثالث :

أن تنظر إلى كل عضو من أعضائك يصلح لماذا ؟ !
فعلى حسب ذلك تصونه وتحفظه .

فالرجل للمشي في رياض الجنة وقصورها .

واليد لكأس الشراب ، وتناول الأثمار .

وكذلك في سائر الأعضاء .

فالعين إنما هي للنظر إلى رب العالمين سبحانه [.

البحث :

يرى الغزالي - ضرورة أن الروح عنده غير قانية ، ولا يجوز عقلاً أن تنفى ،
 وضرورة أن للكون إلهاً حكماً عادلاً - أن هذه الروح الإنسانية سوف تلقى جزاءها
 في علم ثان يسمى العالم الآخرى ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر .

أما أن الجسم سيكون معها في ذلك العالم الآخر ، أم ستكون وحدها منقطعة
 الصلة به ، فهذا ما يضطرب فيه « الغزالي » في كتبه الخاصة ، على غير عادته ،
 فإنه بينا يصرح^(١) في موضع أن الجسم سيبعث ، إذا به حين يتعرض لشرح
 السعادة الروحية في الدار الآخرة ، يصورها تصويراً ربما يفيد عدم مصاحبة الجسم
 للروح أثناء تلك السعادة .

ذلك^(٢) أنه يرى أن سعادة النفس بإدراكها للأمور العقلية التي لا يصح أن
 يقال فيها إنها أفضل وأتم من السعادة الحاصلة لها ، عن الأمور الحسية ، لأنه
 لا نسبة بين السعادتين ألبتة حتى يصح عقد مقارنة بينهما^(٣) .

وكذلك يرى أن الشقاء الروحي الحاصل للنفس [لا يعدله تفريق النار أو
 تبديل الزمهرير]^(٤) .

وأيضاً يقول : إن السعادة الروحية لأهل السعادة ، والشقاوة الروحية لأهل
 الشقاوة دائماً في الدار الآخرة بلا انقطاع^(٥) .

ويقول : إن أسباب السعادة الروحية ، وأسباب الشقاوة الروحية قد تحصل
 لنا في الدار الدنيا ولكننا لا ندرك تلك السعادة ، ولا تلك الشقاوة ، لملاستنا
 للبلد^(٦) .

فما دام لا بد من السعادة أو الشقاوة الروحيتين .

(١) ص ١٦٧ معارج القلس .

(٢) مر بنا ذلك في بحث السعادة .

(٣) ص ١٧١ معارج القلس .

(٤) ص ١٧٣ معارج .

(٥) ص ١٧٩ معارج .

(٦) ص ١٧٢ معارج .

إذ هما أهم من السعادة والشقاوة الحسنيين .

وما دام حصولهما في الدار الآخرة دائماً لا انقطاع له .

وما دام المانع من تنويعهما عند حصول أسبابهما في الدنيا هو البدن .

أفلا يؤدي هذا إلى أن تكون الروح مقطوعة الصلة بالبدن دائماً في الدار الآخرة ؟!

هذا ما عسى أن تقيده تلك المبادئ والأصول استنباطاً لا تصريحاً ، بل إن

الغزالي ليكاد يصرح بعدم البعث الجسماني ، وذلك حيث يقول :

[فهولاء^(١)] — يشير إلى الذين عرفوا قيمة إدراك المعاني العقلية وما في هذا

الإدراك من السعادة — إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق ،

وإذا فارق — يعني البدن — ولم يحصل معه ما يبلغ به بعد الانفصال التام — يعني

عن البدن — وقع في هذا النوع من الشقاء الأبدي . لأنه إنما كانت تلك السعادة

تكتسب بالبدن ، وقد فارق] .

. وحيث يقول^(٢) :

« وأما إن كانت — أي النفس — مكتسبة للهيئات البدنية ملطخة بالمعاصي

وكلدورات الشهوات ، وليس عندها هيئة غير ذلك ، ولا معنى يضاده وينافيه ،

فيكون لا محالة شوقها إلى مقتضاها ، فتعذب عذاباً شديداً ، لفقدان البدن

ومقتضيات البدن ، من غير أن يحصل المشتاق إليه] .

. وحيث يقول ثالثاً^(٣) :

[والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم ، وهي متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ

ما يجري فيه عليها ، ولا تحب أن تذكر ، فكيف القاتر بالتجرد المحض مع

الاتصال بالحق ، والجسم المحض ، والعالم الأعلى الذي في حيز السمود وهو عالم

ثبات ليس عالم تجدد ، وإنما عالم التجدد ، عالم الحركة والزمان] .

(١) ص ١٧٤ مارج .

(٢) ص ١٧٧ مارج .

(٣) ص ١٧٩ مارج .

وحيث يقول رابعاً (١) :

[وأما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال فيمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الكمال الذي لها أن تبلغه ، وكان مثله مثل الخلد الذي أذيق المظم الألد ، وعرض للحالة الأشهى ، وكان لا يشعر فزال عنه الخلد فبطال اللذة العظيمة دفعة .

وتكون تلك اللذة لا من جنس تلك اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي للجواهر الحية المحضة ، أجل من كل لذة وأشرف] .
وفي موضع آخر من الكتاب (٢) يحاول « الغزالي » الإجابة عن سؤال افترضه هو افترضاً ، وتوجه به إلى نفسه .

يقول هذا السؤال [إن النفس تطلع على المعقولات بواسطة الملك ولكن مساعدة الملك لها ، تقف عند حد تجريد الصور ، المخزونة في الخيال ، وتعريفها عن شوائب المادة ، حتى تصبح كلية معقولة ، وبالموت ينهب الجسم فيذهب معه الخيال ، فكيف يدعى ، أن النفس بعد الموت تتصل بالملك اتصالاً أوثق ، وتحصل بواسطته على معلومات أكثر ، مع أن طريق المساعدة قد انسد بذهاب قوة الخيال التي ذهبت بذهاب الجسم] .

فيقر « الغزالي » السؤال بما اشتمل عليه من انقطاع صلة النفس بالبدن ، ويقول في الإجابة :

[لا حاجة إلى النفس بالخيال في العالم الآخر ، بل إن الخيال يكون معوقاً لها ، عن الاتصال بالملك ، في العالم الآخر ، وكثيراً ما يصير المعين عائقاً إذا استغنى عنه . . .] .

وأيضاً في موضع غيره (٣) ، يتوجه بسؤال يقول فيه : [فإن قال قائل : قد ذكرتم أن المانع عن التعقل هو المادة والاشتغال بالبدن فما الدليل عليه ؟ !] فيسلم الدعوى ويمضى في إقامة الدليل .

(١) ص ١٧٢ مارج .

(٢) ص ٦٦ مارج القس .

(٣) ص ١٧٠ مارج القس .

فإذا كانت النفس — في رأى الغزالي —^(١) ستكون عالماً عقلياً منتقشاً بجميع حقائق الكون ، فذلك يقتضى أن تكون بعيدة عن المادة غير مشغلة بالبدن .
ويقول^(٢) :

[والعقل ليس قصوره عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولة ، والتجريد عن المادة ، لأمر فى ذات تلك الأشياء . لا لأمر فى غريزة العقل ، بل لأجل أن العقل مشغول بالبدن ، ويحتاج فى كثير من الأمور إلى البدن ، فيبعده البدن عن أفضل كمالاته فإذا زال عنه هذا الغمور ، كان تعقل النفس للمجردات ، أفضل التعقلات ، وأوضحها وألذها] .

والغزالي يقرر الفرق بين النفس والعقل فيقول^(٣) : [إن النفس تستعمل آلة جسمية ، أما العقل فلا صلة له بالجسمانيات] وهذا أمر مقرر لدى غيره من فلاسفة المسلمين . وإنما أردت أن أؤاخذ به باعترافه .

ثم يصرح [أن النفس^(٤) الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول فى الكل . والخير الثابت فى الكل مبتدأ من الكل وسالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة . ثم الروحانيات المتعلقة نوعاً ما من التعلق بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله .

فينقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق ، وإجمال المطلق ، ومتحدداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً فى مسلكه وصائراً من جوهره] .

وما دامت النفس متصيرة عالماً عقلياً صرفاً فلا يمكن أن تكون لها صلة بالجسمانيات .

أما أنه هل يمكن أن ما كان نفساً يصير عقلاً ؟ ! فهذا يسأل عنه الغزالي

(١) ص ١٧٥ منه .

(٢) ص ١٤٠ منه .

(٣) ص ١٥١ .

(٤) ص ١٧٠ منه .

وربما كان ذلك ممكناً على رأيه ، لأنه جعل للنفس الإنسانية خاصيتين .
إحدهما : باعتبار العقل النظرى وهى إدراك الصور الكلية ، والنفس بهذه
الخاصية تشابه العقول ، إذ العقول تدرك الكليات .

والأخرى ، باعتبار العقل العملى وهى إدراك الصور الجزئية ، والنفس بهذه
الخاصية تشابه النفوس الفلكية ، إذ النفوس الفلكية تدرك الصور الجزئية .
فالغزالي قد جمع للنفس الإنسانية وظيفتى العقول والنفوس .

والنفس الإنسانية فى إدراكها الصور الجزئية بالعقل العملى ، تستعين بآلات
البدن ، فليس يبعد إذا انقطعت صلتها بالبدن ، أن تتعطل فيها خاصية إدراك
الجزئيات وتبقى لها خاصية إدراك الكليات وحدها فتكون عقلاً صرفاً .

ولقد وازن « الغزالي » بين العقل النظرى فى الإنسان وبين العقول المجردة
ثم بين العقل العملى فيه وبين نفوس الأفلاك فقال^(١) :

[إن الإنسان جسم وعقل ، والعقل ينقسم إلى العقل النظرى والعقل العملى ،
فكذلك فافهم أن جميع أفعال الله تعالى تنقسم إلى عقول مجردة عن المواد مشاهدة
لجلال الله تعالى ولم رموق الجلال الأعلى . ولم الوصول بلا انفصال ، وإلى
نفوس محركة للسماوات ، وإلى أجسام] .

فهذه الموازنة ربما تفيد ما ذهبنا إليه من إمكان صيرورة النفس الإنسانية فى
الدار الآخرة عقلاً .

والغزالي يرى أن الجنة التى كان فيها آدم وإبليس ، وأمر فيها إبليس بالسجود
لآدم ، جنة عقلية صرفة ، فإن كانت الجنة الثانية ، فى نظره هى الجنة الأولى
كان البعث روحياً صرفاً .

ويصرح « الغزالي » أيضاً أن من قبل أمر الله وعمل بتكليفاته ، ولم يخرج
عليها كما خرج إبليس ، صار ملكاً ، والملائكة فى نظر « الغزالي » لا تأكل
ولا تشرب ولا تسكن قال :

[فمن^(٢) لم يقبل الأمر ، أخرج من عالم الحق ، والإخراج من عالم الحق

(١) ص ١٩٩ من معارج القوس .

(٢) ص ٢٠٥ .

ولعن كحال الشيطان الأول، إذ لم يقبل الأمر فأخرج من جنة العقل، وقيل :
 أخرج منها فإنك رجيم ، وذلك معنى اللعن .
 ومن قبل الأمر أدخل في عالم الثواب ، وتحققت فيه الملكية . كحال
 الملائكة المأمورين بالسجود . إذ قبلوا فدخلوا في عالم الثواب] .
 ويقول الغزالي^(١) : ينبغي للإنسان أن يؤكد علاقته بالعالم الآخر ، وهو
 في هذه الحياة الدنيا ، حتى إذا ما قدم عليه كان له به أنس وإلف .
 فليت شعري . هل العالم الآخر ، عالم مطعم ومشرب ، ولباس فاخر . وأثاث
 وغرف يرى ظاهرها من باطنها ؟ !
 إن كان الأمر كذلك فيكون تأكيد العلاقة بهذا العالم في الحياة الدنيا ،
 بالحرص على جمع وتناول كل ما يمكن جمعه وتناوله من هذه الأشياء .
 لكننا نرى الغزالي يدعو دعوة ملحة إلى الزهد في الدنيا ، وفي أطايبها
 وملذذاتها ، ويصف كل هذه المتع أوصافاً تنفر منها وتزرى بها ، ويوصي بأن
 يكون الإنسان روحياً ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، يتجرد من الدنيا وزينتها .
 ويتشبه بالملائكة وعالم المجردات .
 ولذلك يقول^(٢) :

[إن سعادة النفس وكمال جوهريها ، أن تكون مولية وجهها شطر الحق معرضة
 عن الحواس ، متحركة في سلك القلوس ، مستديمة لشروق نور الحق في سرها .
 فكل ما يكون مانعاً من ذلك يكون حائطاً لها عن درجتها ، ويقلل ما تعرض
 عن حضرة الجلال وعن الالتفات إلى جانب القلوس باتباع الشهوات تعرض
 عنها الأنوار الإلهية ، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب] .
 ويقول عن الشهوة^(٣) :

[متى قمعها - أي الإنسان - أو أماتها صار حراً قتيلاً ، إلهياً ربانياً ،
 فقل حاجاته ، ويصير غنياً عما في يده غيره ، وسخياً بما في يده ، ومحسناً في
 معاملاته] .

(١) ص ١٧٩ مارج القلوس .

(٢) ص ٧٩ .

(٣) ص ٨٤ مارج القلوس .

فالأقرب إذن إلى الفهم أن تكون الحياة الآخرة في نظر الغزالي ، أشبه شيء بهذا الذي يدعو إليه ، حتى يتأتى تأكيد العلاقة وتقويتها .

فهذه النصوص تعطى في ظاهرها عدم مصاحبة الروح للبدن في العالم الآخر . وإن كان قد صرح ببعث الجسم وهذا هو معنى الغموض والارتباك الذي أشرت إليه سابقاً .

وقس هذا الارتباك قد وقع فيه ابن سينا ، إذ بينما يصرح - كما في النص الذي سقناه في بحث السعادة - بأن الجسم سيبعث . ، إذا به حيناً يتكلم عن السعادة الروحية يلغى الجسم من اعتباره ، بل ربما اعتبره مانعاً وعائقاً .

ولقد حكم الغزالي في كتاب التهافت - بمقتضى نص ابن سينا هذا - عليه بأنه ينكر البعث الجسماني .

هذا ولقد كتبت تعليقاً على نص ابن سينا هذا ، وتعليقاً على نقد الغزالي له ، قلت - في إخراجنا لكتاب التهافت^(١) :

[هذا هو رأى ابن سينا في البعث ، وهو - كما ترى - شطران : شطر جمع فيه إلى الشريعة المحمدية ، وما جاء فيها عن بعث البدن ونعيمه وعذابه ، وقد آمن بكل ذلك وأذعن له .

وشرط جمع فيه إلى العقل ، وما تأدى إليه من بعث الروح ونعيمها وعذابها ، وقد حكى كل ذلك - أيضاً - حكاية المذعن المؤمن .

والذي لا يستطيع المنصف أن يمارى فيه ، أن ما جاء في الشرط الثاني ، يكاد يلغى كل ما جاء في الشرط الأول ؛ إذ قد جعل مناط السعادة والشقاوة ، في الخلاص من البدن .

فالنفس التي توفرت لديها أسباب السعادة . ، إنما كان يمنعها من الشعور بها البدن ، فإذا خلعت وتخلصت منه ، استنوقت سعادتها واستكملتها .

والنفس التي توافرت لديها أسباب الشقاوة ، إنما كان يحول بينها وبين الشعور بها ، البدن وشواغله ، فإذا ألقت جانباً تأذت وتألّت .

ولقد ورد في عبارته ما يفيد أن كلا الصنفين من النفوس ، سيفارق بدنه

إلى غير رجعة ، ومعنى هذا ، إنكار البعث الجسماني ، وما يترتب عليه من نعيم
البدن وعنايه .

فهل كان ابن سينا يعنى ما جاء في الشطر الثاني ، وإنما ذكر الأول تقيّة ؟ !
هذا محتمل .

أم هو الاضطراب الذي كان ظاهرة شائعة في الفلسفة الإسلامية ، من جراء
إيمان أصحابها بمصدرين مختلفين ، واعتقادهم فيهما العصمة والتزاهة ؟ !

إن كان الأول ، فلماذا لم يستشعر ابن سينا التقيّة في غير هذه المسألة ،
بما لا يقل خطره في نظر خصومه ، عن خطرها ؟ ! كالقول بقدم العلم .

وإن كان الثاني ، فكيف غاب عنه ، هذا التناقض الواضح بين الجانبين ؟ !
فإن كلاهما ينبنى ما يشبه الآخر .

في الحق أن موقف ابن سينا في هذه المسألة غامض ، ورأيه فيها مضطرب
ولكن هل يحق للناقد المنصف ، أن يسجل عليه أحد الجانبين ، ويضرب
بالآخر عرض الحائط ؟ ! .

وإن حق له ذلك ، فهل هو بالخيار بين أن يغفل أي الجانبين شاء ؟ !

هذا ما لا أوافق الغزالي عليه [.

. وإذا عرجنا على كتابه « المصنوع به على غير أهله » وجدناه مضطرباً أيضاً
في هذه المسألة إذ أنه رغم ادعائه البعث الجسماني في هذا الكتاب أيضاً ، يقسم
اللذات إلى أنواع ثلاثة ، حسية وخيالية وعقلية ثم يقول : إن كل ذلك ممكن
الحصول في الدار الآخرة ، وأنه يجوز أن يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة لشخص
ويجوز أن ينحصر شخص بنوع واحد من هذه الملاذ .

فهو بهذا يجوز أن يكون نعيم بعض الناس عقلياً صرفاً ، وهؤلاء لا تكون
بهم حاجة إلى الأجسام ؛ ويجوز أن يكون نعيم بعض الناس حسيّاً صرفاً ، ويجوز
أن يكون نعيم بعض الناس حسيّاً وروحيّاً .

فهل الغزالي يرى أن البعث سيتنوع ؟ ! فيكون لبعض الناس رويّاً فقط ،
ولبعضهم جسيماً فقط ، ولبعضهم جسيماً وروحيّاً ؟ !

وربما كان الأمر كذلك في نظره ، بدليل أنه يقول^(١) :

[فإن من النفوس الإنسانية وعقوبها ، ما هو نفس مفطورة على التجرد ، والتقدس عن علائق المواد ، وغواشي هذا العالم من القوة والاستعداد ، منخرطاً في سلك العقول المفارقة ، متصلاً بالعقل الأول ، مستمدّاً من الكلمة العليا ، مؤيداً من أمر الله تعالى ، أرسل إلى عالم الأجساد ، لا ليستكمل عنها وعن قواها الجسدية ، استكمال الهيولانية ، لتخرج من القوة إلى الفعل ، بل لتخرج العقول بالقوة ، من القوة إلى الفعل ، وتكمل النفوس الناطقة ، المنغمسة في أحوال هذا العالم ، إلى غايات قدرت لها من الكمال .

فهؤلاء فطر مبدؤهم على طبيعة معادهم ، فهم الملائكة الأعلى ، وهم المبادئ الأولى ، يحتج لهم أن يقولوا : « كنا أظلة عن عرش العرش ، فصبحت الملائكة بتسبيحنا » .

وحقاً قال لهم الله : « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » وصدقاً قال عليه السلام « كنت نبياً وآدم نجندل بين الماء والطين » .
وهنا هو نص المصنوع به على غير أهله !

[اللذات المحسوسة من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها ، وهي كما تقدم حتى وخيالي وعقلي .

أما الحسى فبعد رد الروح إلى البدن كما ذكرناه ، وأما الكلام في أن بعض هذه اللذات مما لا يرغب فيه مثل اللبن والإستبرق ، والطلح المنضود ، والسدر المنضود ، فهذا مما خوطب به جماعة يعظم ذلك في أعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف وكل إقليم مطاعم ومشارب وملابس تختص بقوم دون قوم ، ولكل واحد في الجنة ما يشتهي كما قال تعالى : « ولكم فيها ما تشتهى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون » .

وربما يعظم الله تعالى في الآخرة شهوة لا تكون تلك الشهوة مغلظة ، في دار الدنيا كالنظر إلى ذات الله تعالى ، فإن الشهوة والرغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا .

وأما الخيالي فلا يخفى إمكانه ولذته كما في النوم . إلا أنه مستحق لانتقاعه عن قريب ، فلو كانت دائمة لم يدرك فرق بين الخيالي والحسي لأن التنازع الإنسان بالصور من حيث انطباعها في الخيال والحس ، لا من حيث وجودها من خارج ، فلو وجد من خارج ولم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة ، ولو بقى المنطبع في الحس وعدم الخارج للذات اللذة .

وللقوة الخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم ، إلا أن صورها المتخترعة متخيلة وليست بمحسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة ، فلذلك لو اخترع صوراً جميلة في غاية الجمال وتوهم حضورها ومشاهدتها لم تعظم لذته لأنه ليس بصير مبصراً كما في النوم ، فلو كانت له قوة على تصويرها في القوة المتخيلة لعظمت لذته ، ونزلت منزلة الصورة الموجودة من الخارج ، ولا تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة على تصوير الصورة في القوة الباصرة ، وكل ما يشبهه يحضر عنده في الحال فتكون شهوته بسبب تخيله ، وتخيله بسبب إبصاره ، أي بسبب انطباعه في القوة الباصرة ، فلا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد في الحال . أي يوجد بحيث يراه ، وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام : « إن في الجنة سوقاً تباع فيها الصور ، والسوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة بها انطباعاً ثابتاً إلى دوام المشيئة ، لا انطباعاً هو معرض للزوال ، من غير اختيار كما هو الحال في النوم في هذا العالم ، وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد خارج الحس ، لأن الموجود من خارج الحس لا يوجد في مكانين ، وإذا صار مشغولاً باجتماع واحد ومشاهدته وممارسته صار مشغولاً محجوباً عن غيره ، وأما هنا فيتسع اتساعاً لا ضيق فيه ولا متسع ، حتى إذا انتهى مشاهدة الشيء مثلاً ألف شخص في ألف مكان في حالة واحدة لشاهدوه كما خطر ببالهم في أماكنهم المختلفة ، وأما الإبصار الحاصل عن شخص الشيء الموجود من خارج الحس لا يكون إلا في مكان واحد ، وحمل أمر الآخرة على ما هو أوسع وأتم للشهوات وأوفق بها ، أولى ، ولا نقص في قدرة الإيجاد .

وأما الوجه الثالث وهو الوجود العقلي فأن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات

العقلية التي ليست بمحصوسة . لكن العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة الذات ، كالحسيات فتكون الحسيات أمثلة لها ، وكل واحد يكون مثالا للذة أخرى ، فإنه لو رأى في المنام الحضرة والماء الجاري والوجه الحسن ، والأنهار المطردة باللبن والعسل ، والحضر ، والأشجار المزينة بالجواهر والياقوت والآلئ ، والقصور المبنية من الذهب والفضة ، والسرور المرصعة بالجواهر ، والغلمان المائتين بين يديه للخدمة ، لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور ولا يحمله على نوع واحد ، بل يحمل كل واحد على نوع آخر من أنواع السرور وقرة العين ، يرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات ، وبعضه إلى سرور المملكة وقفاذ الأمر ، وبعضه إلى قهر الأعداء ، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء وإن شمل الجميع اسم اللذة والسرور فهي مختلفة المراتب مختلفة النوق ، لكل واحد مذاق يفارق الآخر .

فكنلك اللذات العقلية ينبغي أن تفهم كذلك وإن كان بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر .

فجميع هذه الأقسام ممكنة ، فيجوز أن يجمع بين الكل لواحد ، ويجوز أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده : فالمشغوف بالتقليد والحمود على الصور التي لم تفتح له طرق الحقائق تمثل له هذه الصور واللذات ، والعارفون المستصغرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف اللذات العقلية ما يليق بهم ويشفي شرهم وشهوتهم ، إذ حد الجنة أن فيها لكل امرئ ما يشتهي ، وإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العقليات واللذات ، والقدرة واسعة ، والقوة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة والرحمة الإلهية ألقت بواسطة النبوة إلى كافة الخلق القدر الذي احتملته أفهامهم ، فيجب التصديق بما فهموه والإقرار بما وراء منتهى الفهم من أمور تليق بالكرم الإلهي ، ولا تترك بالفهم البشري ، وإنما يدرك ذلك في مقعد صديق عند مليك مقتدر [.

الحق أن « الغزالي » مضطرب في هذه المسألة ، ولو جاز لنا في هذا الفصل أن نأخذ عن كتابه « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » فنقلنا منه قول الغزالي^(١) : [لم يحصل البشر من أمر الجنة إلا الأسماء والصفات] .

وقوله^(١) : [ومعركة هذا الاسم - يعنى الباعث وهو من أسماء الله - موقوفة على معرفة حقيقة البعث وذلك من أعمق المعارف ، وأكثر الخلق فيه على توهمات مجملة وتخيلات مبهمه] لكان أصدق معبر عن حال الغزالي .

هنا وبيننا نجد « الغزالي » يدع الروحانية تطفئ في كتبه المصنون بها ، حتى لا تكاد تجد للجسمية إلى جانبها مكاناً إذا به يدع الجسمية تطفئ في كتبه غير المصنون بها ، حتى لا تجد للروحية إلى جانبها مكاناً ، فاللائكة أجسام والروح جسم . قال^(٢) :

[فإذا قبض الملك النفس المعيلة ، تناولها ملكان حسان الوجوه ، عليهما أثواب حسنة ، ولهما روائح طيبة ، فيلقونها في حريرة من حرير الجنة ، وهي على قعر النحلة شخصاً إنسانياً ، ما فقد من عقله ولا من علمه المكتسب في دار الدنيا ، فيخرجون به في الهواء ، منهم من يعرف ، ومنهم من لا يعرف ، فلا تزال تمر في الأمم السالفة ، والقرون الحالية ، كأمثال الجراد المتشر ، حتى تنتهي إلى سماء الدنيا ، فيقرع الأمين الباب ، فيقال للأمين من أنت ، فيقول : أنا صلصائيل أى جبريل ، وهذا فلان معى بأحسن أسمائه وأحبها إليه ، فيقولون له نعم الرجل ، كان فلان ، وكانت عقيدته حسنة ، غير شاك ، ثم ينتهي إلى السماء الثانية - وهكذا يستمر « الغزالي » فيذكر ما يقول جبريل وما يقال له بإزاء كل سماء - حتى ينتهي إلى سدرة المنتهى فيقرع الباب ، فيقول الأمين كدأبه في مقالته ، فيقال أهلاً وسهلاً ومرحباً بفلان كان عمله صالحاً لوجه الله تعالى ، ثم يفتح له فيمر في بحر من ثمار ، ثم في بحر من نور ، ثم في بحر من ظلمة ، ثم في بحر من ماء ، ثم يمر في بحر من ثلج ، ثم في بحر من برد ، طول كل بحر منها ألف عام ، ثم يحترق الحجب المضروبة على عرش الرحمن ، وهي ثمانون ألفاً من السراقات ، لكل سرادق ثمانون ألف شرقة ، على كل شرقة قمر يهلل الله تعالى ويسبحه ويقدمه ، لو برز منها قمر واحد إلى سماء الدنيا ، لعبد من دون الله ، ولأحرقها نوره ، فحيثئذ ينادى مناد من الحضرة القلمية ، من وراء السراقات ، من هذه النفس التي جثم بها ، فيقولون فلان ابن فلان ،

(١) ص ٥٩ .

(٢) اللذة الفاخرة في كشف أحوال الآخرة . ص ٦ .

فيقول الجليل جل جلاله ، قربه ، فنع العبد كنت يا عيسى ، فإذا أوقفه بين يديه الكريمتين ، أخجله ببعض اللوم والمعاتبه ، فيظن أنه هلك ، ثم يعفو عنه سبحانه .

ثم يتحدث عن حال الروح وحال الميت في القبر ، وحال الملائكة معه فيقول^(١) :

[فإذا فرغ من ذلك دخل عليه فتانا القبر ، وهما ملكان أسودان ، يخرقان الأرض بأنبياهما ، لهما شعور مسدولة يجرانها على الأرض ، كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف ، ونفسهما كالريح العاصف ويبد كل واحد منهما ، مقمع من حديد ، لو اجتمع عليه الثقلان ما رفعاه ، لو ضرب به أعظم جبل لجعله دكاً ، فإذا أبصرتهما النفس ارتعدت ، وولت هاربة ، فتدخل في منخر الميت ، فيحيا الميت من الصدر ، ويكون كهيته عند الغرغرة ، ولا يقدر على حركة غير أنه يسمع وينظر ، فيسألانه بعنف ، وينهرانه بجفاء ، وقد صار التراب له كالماء ، حيناً تحرك انفتح له ، ووجد فيه فرجة إلخ . .] ثم يتحدث عن النار فيقول^(٢) :

[يفتحان له باباً من النار ، من تلقاء شماله ، فينظر إلى حياتها وعقاربها ، وأغلاها وسلاسلها وحميمها وجميع ما فيها من صديدها ، وزقومها فيفزع . . . إلخ] .

ويقول^(٣) :

« ومن الناس من يستحيل عمله جرواً يعذب به في قبره على قدر جرمه ، وفي الأخبار أن من الناس من يستحيل عمله حيوضاً ، وهو ولد الخنزير . . . وهكذا يمضي « الغزالي » فيصور لنا الجنة تصويراً مادياً ، والميزان كذلك ، حتى^(٤) [إن القرآن يأتي يوم القيامة ، في صورة رجل حسن الوجه والخلق فيشفع ويشفع] .

(١) ص ١٠ المصدر نفسه .

(٢) ص ١١ المصدر نفسه .

(٣) ص ١١ المصدر نفسه .

(٤) ص ٣٧ المصدر نفسه .

« وتأتى ^(١) الدنيا ، فى صورة عجوز شمطاء أقبح ما تكون ، فىقال للناس :
أتعرفون هذه ؟ ! فىقولون نعوذ بالله منها ، فىقال لهم هذه هى الدنيا التى كنتم
تتحاسدون عليها وتتباغضون فيها .

وكذلك يؤتى بالجمعة فى صورة عروس تزف فىخلق بها المؤمنون ، ويحيط
بها كتيبان المسك ، والكافور ، عليهم نور يتعجب منه كل من رآه فى الموقف ،
فلم تزل بهم حتى تدخلهم الجنة] .

وهكذا يصور لنا « الغزالي » كل شىء فى العالم الآخر تصويراً مادياً ، حتى إن
الإله — تعالى وتقدس — كان لمن هذه المادية نصيب [ثم ^(٢) يتجلى لهم الله فى
الصورة التى كانوا يعرفونها ، وسمعه وهو يضحك ، فسجدون له جميعهم فىقول
أهلاً بكم ثم ينطلق بهم سبحانه إلى الجنة فيتبعونه فيمر بهم على الصراط] .

(١) ص ٢٢ المصدر نفسه .

(٢) ص ٢١ المصدر نفسه .

النبوات

المعجزة والكرامة والسحر :

يرى الغزالي أن النفس الإنسانية ذات تأثير في بدنها فإذا أرادت أمراً أسرع أعضاء البدن فتحركت حركات مناسبة ، لتحصيل ذلك الأمر^(١) .

[فإن الصورة الإرادية التي ترسم في النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسري للأعضاء وتحريك غير طبيعي وميل غريزي .

والصورة الخوفية التي ترسم في الخيال يحدث عنها في البدن مزاج من غير استحالة عن محيل طبيعي .

والصورة الغضبية يحدث عنها في البدن مزاج آخر .

والصورة المعشوقة عند القوة الشهوانية إذا لمحت في الخيال حدث عنها مزاج يحدث ربحاً من المادة الرطبة في البدن ويحدره إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهواني حتى تستعد لذلك الشأن] .

وما دامت النفس ذات تأثير في البدن فليس يبعد أن يكون من النفوس نفوس يتجاوز تأثيرها إلى العالم والكون فتؤثر فيه ، وتستسخره كلما أرادت ولأى غاية أرادت ، حتى إنها تستطيع أحياناً ، أن تحدث زلازل هائلة وصواعق مرعبة . [ولا ننكر^(٢) أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن ، حتى لا يقتصر فعلها على المادة التي رسم لها وهو بدننا بل إذا شأنت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها .

وليس يكون مبدأ ذلك الإحداث ، تحريك وتسكين وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتلين كما تفعل في بدننا .

فيتبع ذلك أن يحدث سحب هائلة ورياح وصواعق وزلازل ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

(١) ص ١٦٤ معارج القدس .

(٢) ص ١٦٥ معارج القدس .

وهذا الاستعداد الذى يكون لهذه النفوس التى تستطيع أن تؤثر فى العالم وتحث فيه أحداثاً عظيمة ، أمر تتفاوت فيه النفوس بمقتضى الفطرة والطبيعة لا يمكن اكتسابه وإن أمكن استثاره وتأكيده .

والذين يمنحون هذا الاستعداد ، إذا تحلوا بالأخلاق الفاضلة والسير الحميدة يسمى عملهم هذا معجزة ويكون هو به نبياً ، إذا تحلى به .

أما إذا لم يتحد كان عمله كرامة ، وكان هو به ولياً .

أما إذا كان سيئ السيرة قبيح السيرة ، فإن عمله هذا يكون سحراً ، ويكون هو به ساحراً .

قال : [والذى ^(١) يقع له هذا الكمال فى جيلة النفس ، ثم يكون خيراً متحلياً بالسيرة الفاضلة ، ومحامداً الأخلاق وسير الروحانيين ، مجتنباً من الرذائل وذنات الأمور ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أى من يدعى النبوة ويتحلى بها وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة . أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تركيته لنفسه وضبطه القوى ، وإسلامها ، من هذا المعنى زيادة على جبلته .

ثم من يكون شريراً أو يستعمله فى الشر فهو الساحر الخبيث] .

و « الغزالي » واثق من صحة هذه الدعاوى حتى إنه يقول عقيب شرحها . [واعلم أن هذه الأشياء ليس القول بها والشهادة لها هى ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .

ولكنها تجارب لما ثبتت طلب أسبابها ، ومن حسن الاتفاق لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم حتى يصير ذلك ذوقاً ، فى إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ، وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم كان ذلك من أعظم الفوائد] .

وواضح أنه إلى أى حد يتنافى هذا مع ما للغزالي فى كتبه الكلامية التى ترى أن قدرة الله متناولة لكل شيء من الممكنات ، بحيث لا يمكن أن يكون لغيرها فيها تأثير .

والغزالي هنا لا يرى فارقاً بين المعجزة والسحر والكرامة من نفس الفعل بل

الفارق قد انحصر في أن النبي والولي حسان السيرة ، والساحر على العكس ، والنبي يتحدى بفعله والولي لا يتحدى ، مع أنه في الاقتصاد يرى فارقاً من نفس الفعل فيقول^(١) :

[فأما الشبهة الثانية :

وهي عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخيل فليس كذلك ، فإن أحداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر ، إلى إحياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً وفلق القمر وشق البحر ، وإبراء الأكف والأبرص وأمثال ذلك .

والقول الوجيز ، أن هذا القائل إن ادعى أن كل مقدور الله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر ، فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة ، وإن فرق بين فعل قوم وفعل قوم ، فقد تصور تصديق الرسول ، بما يعلم أنه ليس من السحر] .

الرؤى والمناجات :

يرى الغزالي أن في الإنسان قوة واقعة بين العقل العمل وبين الحس المشترك وهي مستعملة لهما جميعاً على سبيل التنازع ، فإذا استعملها العقل العمل سميت مفكرة ، وإذا استعملها الحس سميت متخيلة^(٢) .

فإذا^(٣) غلب على هذه القوة جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس ، وإذا غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول ، فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى المعقول وهو ما كان صدوره منه أو وروده عليه ومرجعه إليه ، فيرى شخصاً في هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاع من الجنة ، وشخصاً قطعت يده في سبيل الله ثبت له جناحان يطير بهما في الجنة ، وشخصاً قتل في سبيل الله حياً قائماً يرزق فرحاً مستبشراً بما آتاه الله من فضله .

وعلى العكس من ذلك يرى من المعقول محسوساً ، هذا جبريل جاءكم يعلمكم أمور دينكم ، فتمثل له بشراً سويّاً .

وقوة التخيل ليست متشابهة في أصناف الناس بل هي مرتبة متفاضلة^(٤) .

(١) ص ٨٩ .

(٢) ص ٥٠ معارج القدس .

(٣) ٨٢ المصدر نفسه .

(٤) ص ٨٣ معارج القدس .

والغزالي يرى أن العالم متفاعل يفعل بعضه في بعض بمقتضى قانون السببية والمسببية ، والأسباب تقتضى اقتضاء حتمياً صدور مسبباتها عنها ، والمسبب ما لم يستكمل وسائل أسبابه لا يوجد وما دام ممكن الوجود عنه بعد فليس يوجد^(١) . ويرى أن نفوس السموات محيطة بجميع الأسباب خيراً ، وما دامت المسببات واجبة الصدور عن الأسباب فهي بالتالى محيطة بجميع المسببات لا يغيب عنها من أمور المستقبل والغيب شيء فالكائنات^(٢) إذن قد تدرك قبل الكون لا من جهة ما هي ممكنة بل من جهة ما تجب .

وإنما لا ندركها نحن ، لأنه إنما يتخى علينا جميع أسبابها الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويتخى علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا منها يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يتخى علينا منها ، يتدخلنا الشك في وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية فيحضرها جميع الأحوال المتقدمة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فيكون الهيئة للعالم بما يراد أن يكون فيه ترسم هناك ؛ فإذا ن نفوس السموات مطلعة على كل ما سيكون في المستقبل .

ونفوسنا مستعلة للاتصال بنفوس السموات بواسطة القوة المسماة بالعقل العلى ، المستعد لإدراك المعانى الجزئية ، بمساعدة قوة التخيل قال : [وتلك^(٣) المعانى الكائنة في نفوس السموات . والمتعلقة بأمر الغيب والمستقبل غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب ألبة من جهتها إنما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التى عندها ، يكون الوصول إليها ، والاتصال بها ، وأما إذا لم يكن أحط المعنيين فإن الاتصال بها مبذول ، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعها بقوة العقل العلى ويخلصه في هذا الباب قوة التخيل] .

وقال^(٤) :

(١) ص ١٥٠ ، ١٥٢ المصدر نفسه .

(٢) ص ١٥٣ المصدر نفسه .

(٣) ص ١٥٣ معارج القلس .

(٤) ص ١٥٩ المصدر نفسه .

[فللنفوس البشرية أن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع وتكون كالمرآة لمقابلة النفس الفلكي ، حتى يقع فيها جميع ما في النفس الفلكي . فإذا أمكن لنفس إنسانية عن طريق العقل العمل وقوة التخيل أن تتصل بنفوس السموات أمكن لها أن تدرك الغيب والمستقبل ، وعن هذا تكون الرؤى ويكون الوحي .

فإن النفوس الصافية إذا نام أصحابها وتعطلت حواسهم وخلت النفس بذاتها لم يوجد هناك مانع يحول بينها وبين اتصال عقلها العمل بنفوس السموات فيدرك منها ما شاء الله أن يدرك ، ثم يودعه في القوة المفكرة التي هي له بمثابة الخزانة . فأحياناً يكون العقل العمل قوى السيطرة على المفكرة فيحملها على استنبات هذا المعنى فيها دون أن تشتغل بغيره ، فيبقى المعنى فيها بصورته التي انحدر بها من نفوس السموات ، حتى يستيقظ النائم ، وهذه هي الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير .

وأحياناً يكون العقل العمل ضعيف السيطرة على المفكرة ، فإذا ورد إليها المعنى من العقل العمل كما أفاضته عليه نفوس السموات ، استرسلت المفكرة فقرنت به شبيهه أو ضلله ، وراحت تستقل من معنى إلى معنى ، كما يحدث لليقظان أن يتخيل المعنى فيجره ذلك إلى معنى آخر له به مناسبة ، على مقتضى قانون « الربط وتداعى المعاني » فيستيقظ النائم ، وفي نفسه معان كثيرة بعضها أتاه من نفوس السموات وهو الأول وبعضها لم يأتها منها وهو الذي انجرت إليه المفكرة من نفسها بمقتضى تداعى المعاني .

وهذه هي الرؤيا التي تحتاج إلى تعبير ، وكيفية التعبير أن يسير الإنسان في هذه المعاني المترابطة سيراً عكسياً ، فأخر معنى وقفت عنده المفكرة ، واستيقظ عنده يجعله نقطة ابتداء ، ثم يستحضر المعنى الذي قبله والذي قبله ، وهكذا إلى أن ينتهي إلى المعنى الأول ، فيكون هو الذي أتاه عن نفوس السموات . قال (١) :

فالحس إذا ترك استعمال القوة التخيلية في حالة النوم ، وترك شغله بما

يورده عليها جذبها القوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور .
 إلا أن القوة المتخيلة لما فيها من الغريزة المحاكية والمتنقاة من شيء إلى غيره ،
 ترك ما أخذت وتورد شبيهه أو ضده ، أو مناسبه ، كما يعرض لليقظان من أنه
 يشاهد شيئاً فينعطف عليه التخيّل إلى أشياء أخرى يحضرها ، مما يتصل به بوجه
 حتى ينسبه الشيء الأول ، فيعود على سبيل التحليل والتخمين ، ويرجع إلى الشيء
 الأول بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال
 تابعا لأي صورة تقلعته ، وتلك لأي صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء .
 ويتذكر ما نسيه .

كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيّل حتى ينتهي إلى الشيء
 الذي تكون النفس شاهدته حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت الخيلة تنتقل عنه
 إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة ، وطبقة أخرى يقوى استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته
 هناك ويستقر عليه الخيال من غير أن يغلبه الخيال ويستقل إلى غيره فتكون الرؤيا
 التي لا تحتاج إلى تعبير .

وفي الرؤى صورة مصغرة من الوجداني ، كما يتضح في النص الآتي :

قال (١) :

[خواص النبوة :

لها خواص ثلاث :

إحداها : تابعة لقوة التخيّل والعقل العملي .

والثانية : تابعة لقوة العقل النظري .

والثالثة : تابعة لقوة النفس .

الخاصية الأولى :

اعلم أولاً أنه ليس يمكن أن يبرهن على مبادئ العلوم ونقلها ، من
 العلوم نفسها ، فيسلم لنا هنا :

(١) ص ١٥٠ سارج القلس .

أن كل معلول يجب أن يلزم عن علته حتى يوجد ، وما دام ممكن الوجود عنه بعد ، فليس يوجد .

وأن الحركة السماوية اختيارية .

وأن الحركة الاختيارية ، لا تلزم إلا عن اختيار بالغ موجب للفعل .

وأن الاختيار للأمر الكلى ، لا يوجب أمراً جزئياً ، فإنه إنما يلزم الأمر الجزئى بعينه ، عن اختيار جزئى يخصه بعينه .

وأن الحركات التى توجد بالفعل ، كلها جزئية ، فيجب - إن كانت اختيارية - أن تكون عن اختيار جزئى ، فيجب أن يكون المحرك لها مدركاً للجزئيات ، ولا يكون ألبتة عقلاً صرفاً ، بل يكون نفساً تستعمل آلة جسمانية تدرك بها أموراً جزئية ، إدراكاً ، إما :
أن يكون تخيلاً .

أو تعقلاً عملياً ، هو أرفع من التخيل ، وله أيضاً عقل كلى ، يستمد من العقل المفارق ، الذى يدرك العلوم الكلية .
وهذا كله مبين فى العلوم الإلهية .

فيظهر من تسليم هذه ، أن الحركات السماوية ، يحرك كل واحد منها جوهر نفسانى ، يتعقل الجزئيات ، بالنحو من التعقل الذى يخصها ويرسم فيه صورها ، وصور الحركات التى يختارها كل واحد منها ، ويجاوزه حتى تكون هيئات الحركات تتجدد فيها دائماً ، حتى تتجدد الحركات ، ويكون يتصور لا محالة حينئذ ، الغايات التى يؤدى إليها الحركات فى هذا العالم .
ويتصور هذا العالم أيضاً ، بتفصيله وتلخيصه ، والأجزاء التى فيه ، لا يعزب عنها شيء .

ويلزم ذلك أن يتصور الأمور ، التى تحدث فى المستقبل .
وذلك أنها أمور يلزم وجودها ، عن النسبة التى بين الحركات المتعلقة عنها بالشخصية ؛ والنسب التى بين الأمور التى ههنا ، والنسب التى بين هذه الأمور وتلك الحركات .

فلا يخرج شيء ألبتة ، من أن يكون حدوثه فى المستقبل ، لازماً لوجود هذه ،

على ما هي عليه في الحال .
 فإن الأمور إما أن تكون بالطبع .
 وإما أن تكون بالاختيار .
 وإما أن تكون بالاتفاق .
 والتي تكون بالطبع ، إنما تكون بالضرورة عن الطبع .
 إما طبع حاصل ههنا أولياً .
 أو طبع حادث ههنا ، عن طبع ههنا .
 أو طبع حادث ههنا ، عن طبع سماوى .
 وأما الاختيارات ، فإنها تلزم الاختيار ، والاختيار حادث ، وكل حادث
 بعد ما لم يكن ، فله علة ، وحادثه يلزمه .
 وعلة ، إما شيء كائن ههنا ، على إحدى الجهات .
 أو شيء سماوى .
 أو شيء مشترك بينهما .
 وأما الاتفاقيات ، فهي احتكاكات ومصادمات ، بين هذه الأمور الطبيعية
 والاختيارية ، بعضها مع بعض في مجاريها .
 فيكون الأشياء الممكنة ، ما لم تجب ، لم توجد . وإنما تجب لا ببلاتها ، بل
 بالقياس إلى عللها ، وإلى الاجتماعات التي لعل شيء .
 فإذاً يكون كل شيء متكوناً متصوراً بجميع الأحوال الموجودة في الحال ،
 من الطبيعة ، والإرادة الأرضية والسماوية ، ولأخذ كل واحد منها ومجراه في الحال ،
 فإنه يتصور ما يجب عن استمرار هذه على مأخذها من الكائنات ؛ ولا كائنات
 إلا ما يجب عنها — كما قلنا — .
 فالكائنات — إذن — قد تدرك قبل الكون ، لا من جهة ما هي ممكنة ،
 بل من جهة ما يجب ، وإنما لا ندرك نحن ؛ لأنه إما أن يمتحن علينا جميع أسبابها
 الآخذة نحوها ، أو يظهر لنا بعضها ويمتنع علينا بعضها ، فبمقدار ما يظهر لنا
 منها ، يقع لنا حدس وظن بوجودها ، وبمقدار ما يمتنع علينا منها ، يتداخلنا الشك
 في وجودها .

وأما المحركات للأجرام السماوية ، فيحضرها جميع الأحوال المتقلبة معاً ، فيلزم جميع الأحوال المتأخرة معاً ، فتكون الهيئة للعالم ، بما يريد أن يكون فيه يرتسم هناك .

ثم تلك الصور ، لا وحدها ، بل الصور العقلية التي في الجواهر المفارقة . غير محتجة عن أنفسنا ، بحجاب ألينة من جهتها ، إنما الحجاب هو في قبولنا إما لضعفنا .

أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول إليها والاتصال بها . وأما إذا كان لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبنول ، وليست مما تحتاج أنفسنا في إدراكها ، إلى شيء غير الاتصال بها ، ومطالعها .

فأما الصور العقلية ، فإن الاتصال بها بالعقل النظرى . فأما هذه الصور التي الكلام^(١) فيها ، فإن النفس إنما تتصورها بقوة أخرى ، وهي العقل العملى ، ويخدمه في هذا الباب التخيل .

فتكون الأمور الجزئية ، تناها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً عملياً ، من الجواهر العالية النفسانية .

وتكون الأمور الكلية ، تناها النفس بقوتها التي تسمى عقلاً نظرياً ، من الجواهر العالية العقلية التي لا يجوز أن يكون فيها شيء من الصور الجزئية ألينة . وتختلف الاستعدادات للنفوس جميعاً في الأنفس . خصوصاً الاستعداد لقبول الجزئيات ، بالاتصال بهذه الجواهر النفسانية .

فبعض الأنفس يضعف فيها ، ويقل هذا الاستعداد لضعف القوة المتخيلة . وبعضها لا يكون فيه هذا الاستعداد أصلاً ؛ لضعف القوة المتخيلة أيضاً .

وبعضها يكون هذا فيه أقوى ، حتى إن الحس إذا ترك استعماله ، القوة المتخيلة ، وترك شغله بما يورده عليها ، جذبتها قوة العملية إلى تلك الجهة ، حتى انطبع فيها تلك الصور ، إلا أن القوة المتخيلة ، لما فيها من الغريزة المحاكية والمستقلة من شيء إلى غيره ، تترك ما أخذت ، وتورد شبيهه ، أو ضده أو مناسبه ، كما يعرض لليقظان من أن يشاهد شيئاً ، فينعطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ،

(١) يريد الصور الجزئية للأشياء .

يحضرها مما يتصل به بوجه ، حتى ينسبه الشيء الأول .

فيعود على سبيل التحليل ، والتخمين ، ويرجع إلى الشيء الأول ، بأن يأخذ الحاضر مما قد تأدى إليه الخيال ، فيفطن أنه خطر في الخيال ، تابعا لأي صورة تقدمته ؛ وتلك لأي صورة أخرى ، وكذلك حتى ينتهي إلى البدء ويتذكر ما نسيه .

كذلك التعبير ، هو تحليل بالعكس ، لفعل التخيل حتى ينتهي إلى الشيء الذي تكون النفس قد شاهدته ، حين اتصالها بذلك العالم ، وأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى .

فهذه طبقة .

وطبقة أخرى يقوى اشتداد نفسها ، حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال ، من غير أن يغلبه الخيال ، ويتقل إلى غيره ، فتكون الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير .

وطبقة أخرى أشد نبياً من تلك الطبقة ، وهم القوم الذين بلغ من كمال قوتهم المتخيلة وشدها ، أنها لا تستغرقها القوى الحسية ، في إيراد ما يورد عليها حتى يمنعها ذلك عن خلعة النفس الناطقة ، في اتصالها بتلك المبادئ الموحية إليها بالأمور الجزئية .

فيتصل لذلك في حال اليقظة ، ويقبل تلك الصور .

ثم إن المتخيلة تفعل مثل ما تفعل في حال الرؤيا المحتاجة إلى التعبير ، بأن تأخذ تلك الأحوال وتحاكيها ، وتستولى على الحسية ، حتى يؤثر ما يتخيل فيها من تلك ، في قوة بنطاسيا ، بأن تنطبع الصور الخاصة فيها في البنطاسيا المشاركة . فيشاهد صوراً إلهية عجيبة مرئية ، وأقاويل إلهية مسموعة ، هي مثل تلك المذكرات الوحيية .

وهذه أدون درجات المعنى المسمى بالنبوة .

وأقوى من هذا أن يستثبت تلك الأحوال والصور على هيئتها ، مانعة للقوة المتخيلة ، من الانصراف إلى محاكاتها ، بأشياء أخرى .

وأقوى من هذا ، أن تكون المتخيلة مستمرة في محاكاتها ، والعقل العملي

والوهم لا يتخيلان عما استبنتاه ، فثبت في الذاكرة صورة ما أخذت .
وتقبل المتخيلة على بنطاسيا ؛ وتحاكي فيه ما قبّلت ، بصور عجيبة مسموعة
ومبصرة ، ويؤدى كل واحد منها على وجهه .

وهذه طبقات النبوة المتعاقبة بالقوى العقاية للعداية والخيالية .
وانظر قصص القرآن ، كيف أتت على جزئياتها ، كأنها شاهدها وحضرها
وكأنها كانت بمراى من النبي ومسمع وكيف صلت ببحث لم ينكرها أحد من
منكري النبوة ! ؟ .

ولا يتعجب متعجب من قولنا : إن التخيّل قد يرتسم في بنطاسيا فيشاهد
فإن المجانين قد يشاهدون ما يتخيلون .

ولذلك علة تتصل بإبادة السبب ، الذى لأجاء يعرض للمرورين أن يخبروا
بالأمور الكائنة ، فيصلقون في الكثير .

ولذلك مقدمة ، وهى أن القوة المتخيلة ، كالموضوعة بين قوتين مستعملتين
لها ؛ سافلة وعالية :

أما السافلة : فالحس ، فإنها تورد عليها صوراً محسوسة تشغلها .
وأما العالية : فالعقل ، فإنه بقوته يصرفها عن التخيّل للكاذبات ، التى
لا تورد لها الحواس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها .

واجتماع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن ، من إصدار
أفعالها الخاصة ، على التمام ، حتى تكون الصورة التى تحضرها ، بحيث تنطبع
في بنطاسيا ، انطباعاً تاماً ، فيحس .

فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم يبعد أن يقاوم الأخرى في كثير من
الأحوال ، فلم يمتنع عن فعلها ، فتمنعها .

فتارة تتخلص عن مجاذبة الحس ، فتقوى على مقاومة العقل ، وتمعن فيما هو
فعلها الخاص ، غير ملتفت إلى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم ، وعند
إحضارها الصورة كالمشاهدة .

وتارة تتخلص عن سياسة العقل ، عند فساد الآلة التى يستعملها العقل ،
في تدبير البدن . فيستعصى على الحس ، ولا يمكنها من شغلها ، بل يمنع لإيراد
أفعالها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة ، لانطباعه في الحواس

وهذا في حال الجنون .

وقد يعرض مثل ذلك عند الخوف ، لما يعرض من ضعف النفس وانخلافها واستيلاء الوهم والظن ، المعينين للتخيل ، على العمل ، فيشاهد أموراً موحشة . فالمرورون ، والمجانين ، يعرض لهم أن يتخيلوا ما ليس موجوداً بهذا السبب . وأما إخبارهم بالغيب ، فإنما يتفق أكثر ذلك لهم ، عند أحوال : كالصرع والغشي ، الذى يفسد حركات قواهم الحسية .

وقد يعرض لهم أن تكل قوتهم الخيلة ، لكثرة حركاتهم المضطربة ، لأنها قوة بدنية ، وتكون همهم عن المحسوسات مصروفة ، فيكثر رفضهم للحس . وإذا كان كذلك ، فقد يتفق ، أن لا تشتغل هذه القوة بالحواس ، اشتغالا مستغرقاً ، ويعرض لها أدنى سكون عن حركاتها المضطربة ، ويسهل أيضاً انجذابها مع النفس الناطقة ، فيعرض للعقل العملى اطلاع إلى أفق عالم النفس المذكور ، فيشاهد ما هناك ، ويتأدى ما يشاهده إلى الخيال ، فيظهر فيه كالمشاهد المسموع .

فحيثئذ إذا أخبر به المرور وخرج وفق مقاله ، يكون قد تكهن بالكائنات المستقبلية .

والآن فيجب أن نختم هذا البيان . فقد أدينا فيه نكت الأسرار (المكتومة) والله الموفق .

فإن قال قائل : إذا كان أصحاب الجن والكهنة والعرافون وبعض المجانين ، ربما يخبرون عن الغيب ، ويصدق خبرهم . وينذرون بالآيات ويتحقق أثرها ، فبطلت الخاصية النبوية .

فالجواب أن تقول : قد بينا قبل ذلك في البيانات المتقدمة . أن التخيل في الحيوانات على تفاوت وتضاد وترتب ؛ حتى قال بعض الحكماء : إن أعلى درجاته أن تصل النفس ، إلى النفس التى هى مدبر فلك القمر ، الذى هو واهب الصور . ولولا أن الجزئيات : من الموجودات الكائنة الفاسدة . متصورة متخيلة في ذات النفس الفلكى ، لما أفاض على كل مادة ماتستحقه من الصور ، ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصرى

وكأنه بهذا المعنى ، صار للأجسام السماوية ، زيادة معنى على العقل المفارق لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى ، وإن كان الرأى الكلى مستمدًا من العقول .
فإذا فهت هذا فالتنفس البشرية أن تنشق من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع ، وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكى ، حتى يقع فيها جميع ما فى النفس الفلكى ، فإلى هذا الحد عظموا أمر الخيال .

وأما فى جانب السفلى : فإلى حيوان عديم التخيل ، أو ضعيف التخيل ، سريع النسيان ، لا يمكنه أن يستثبت الصورة ساعة أو لحظة . بل يتجدد له الخيالات بحسب تجدد الحركات .

وهذا على نمط التفاوت بالتفاضل .

وما هو على نمط التفاوت بالتضاد ؛ فكخيال وتخيل ؛ كله حق ؛ نشأ عن نفس خيرة ؛ وكخيال وتخيل ؛ كله باطل ؛ نشأ عن نفس شريرة ، وكخيال وتخيل ؛ بين الطرفين ؛ إن التفتت إلى الخير التحق به ؛ وإن التفتت إلى الشر التحق به .

وهنا نمط آخر من الكلام ؛ وهو إثبات عقل تجرد عن كل خيال ؛ وإثبات خيال تجرد عن كل عقل ؛ وإثبات عقل كله خيال ؛ وإثبات خيال كله عقل .

وهنا حس عمل من خيال ؛ وخيال عمل من حس ؛ وعقل عمل من خيال ؛ وخيال عمل من عقل .

وهنا علم على مزاج الظن ، وظن على مزاج العلم .

« وأنهم ظنوا كما ظنتم أن لن يبعث الله أحداً » إشارة إلى الظن الأول .

« وأما ثلثنا أن لن نعجز الله فى الأرض ، ولن نعجزه هرباً » إشارة إلى الظن الثانى .

واختصاص الظن بالجن فى القرآن ، لسر فى خصائص الجن ، وهو أن وجودهم خيالى ؛ وتصوراتهم خيالية ؛ وصورهم لا تتراعى إلا للخيال .

وكما أن الخيال على وسط بين الحس والعقل ، فكل ما هو خيالى على وسط بين الجسمانى والروحانى : كالجن والشياطين . والأوساط أبداً تكون ممزوجة من الطرفين ، أو تكون خالية عن الطرفين .

لما الخاصة الثانية للنبرة :

وهي تابعة للقوة النظرية ، فنقول :

من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التي يتوصل إلى اكتسابها ، يحصل الحد الأوسط بعد الجهل ، إنما يتوصل إلى اكتسابها في القياس .

وهذا الحد الأوسط ، قد يحصل على ضربين من الحصول :

فتارة يحصل بالحدس . والحدس هو فعل الذهن ، يستبطن بذاته الحد الأوسط . والذكاء قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعلم ، ويتأدى التعليم إلى الحدس ؛ فإن الابتداء ينتهي لا محالة إلى حدس استنبطها ، أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها إلى المتعلمين .

فجائز أن يقع للإنسان بنفسه الحدس ، وأن ينعقد في ذهنه القياس ، بلا معلم بشرى .

وهنا يتفاوت بالكم والكيف .

أما في الكم : فلأن بعض الناس يكون أكثر حطماً ، للحدود الوسطى .

وأما بالكيف : فلأن بعض الناس يكون أسرع زمان حطس .

ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والتقصان فيهم غبي ، لا يعود عليه الفكر براءة .

ونهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بفكره .

ونهم من هو أثقب من ذلك ، وله إصابة في المعقولات ، وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع ، بل ربما قلت ، وربما كثرت ، فكما أنك تجد جانب للتقصان ينتهي إلى حد ، يكون منعدم الحدس ؛ فأيقن أن جانب الزيادة ، يمكن أن ينتهي إلى حد ، يستغنى في أكثر أحواله عن التعلم والتفكير ، فيحصل له العلوم دفعة ويحصل منه الوسائط والدلائل .

فيمكن إذن أن يكون شخص ممن الناس ، مؤيد النفس لشدة الصفاء ، وكما الاتصال بالمبادئ العقلية ، إلى أن يشتعل حطماً في كل شيء ، فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال ، إما دفعة ، وإما قريباً من دفعة ؛ ارتساماً : الحقيقة في نظر التزك

لا تقليديا ، بل يقينياً . مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة ، والدلائل الواضحة .
والفرق بين الحس والفكر ، أن الفكرة هي حركة للنفس في المعاني ، بالتخيل ،
متسعيناً بالتخيل في أكثر الأمور ، يطلب بها الحد الأوسط وما يجري مجراه ،
مما يقربه إلى علم المجهول ، حالة الفقد ، استعراضاً للمخزون في الباطن ، وما يجري
مجراه ؛ فربما تأدت إلى المطلوب وربما أثبت .

وأما الحس ، فهو أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة ، بأن يعلم العلة
فيعلم المعلول ، أو يعلم الدليل ، فيحصل له العلم بالمدلول ، دفعة ، أو قريباً
من دفعة .

وهذا الحصول ، تارة يكون عقيب طلب وشوق .

وقد يكون من غير طلب واشتياق ، بأن يكون نفساً شريفة قوية مستضيئة
في نفسها ، فيحصل له العلوم ابتداء ، كأنه ما تخطى إلى اختياره ، يكاد زيتها
يضيء ضوء الفطرة ، ولو لم تمسه نار الفكرة .

ولا يفارق طريق الإلهام والحس ، طريق الاكتساب والفكر : في نفس
العلم ، ولا في محله ، ولا في سببه .

لأن محل العلم النفس .

وسبب العلم العقل الفعال ، أو الملك المقرب .

ولم يفارقه في جهة زوال الحجاب ، فإن ذلك ليس باختيار العبد .

ولم يفارق الوحي الإلهام في شيء من ذلك ، بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم .

سؤال :

فإن قال قائل : إذا كانت هذه القوة الحسية موجودة في غير النبي فإن
الإنسان يجد في نفسه هذا الحس في مسائل كثيرة ، ولكل أحد في صناعته
حسوس فإن شرط في النبي أن يكون في جميع المعقولات ؛ فهو شرط غير موجود
فإنه ربما يتمتع عليه الحس في مسألة أو مسائل .

وأيضاً فإن عقله حيثئذ يكون غير مشتببه عليه شيء ما من الغيب والشهادة

فيكون بعينه عقلاً بالفعل ، فلا يحتاج إلى وسط ، فلا يكون له حلس ، وقد أثبت له الحلس ، فهذا خلف .

وإن كان الحلس في بعض المسائل فقد شاركه فيه غيره وليس بمخاصة له .
وأيضاً ليس بعض المسائل أولى من بعض ، وليس له حد محدد يختص بالنبوة ، فلم تتعين الخاصية النبوية .

وأيضاً ، قد رتبتم للعقل أربع مراتب : الهيولاني ، والمملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد . ففي أي مرتبة توجد للنبي خاصية ، تتميز بها عن سائر الناس ؟
الجواب أن نقول : من لم يثبت في العقول الإنسانية تضاداً ، أو ترتباً ، لم يستقم له إثبات هذه الخاصية .

أما التضاد : فعقل النبي وعقل الكاهن .
وأما الترتيب : فعقل النبي ، وعقل الصديق .
والتضادان خصمان ، يحتاجان إلى حاكم ليس فوقه حاكم .
والترتيبان ينهيان بعقل ليس فوقه عقل .

وعلى الوجهين جميعاً ، عقل النبي فوق العقول كلها ، وحاكم عليها ومتصرف فيها ، ومخرجها من القوة إلى الفعل ، ومكملها بالتكليف إلى أقصى غايات الكمال اللاتقي بكل واحد منها ، فلا يمكن التنصيص حد على محلود .
أما إذا كان يمكن أن يقال : إن هذه القوة قابلة للزيادة والنقصان ، فعقل النبي فوق العقول كلها .

أما الخاصية الثالثة :

التابعة للنفس ، فنقول :

قد ظهر لنا في العلوم الإلهية ، أن الصورة التي هي في الأجسام العالية ، تابعة في الوجود للصور التي في النفوس والعقول الكلية .

وأن هذه المادة طوع لقبول ما هو متصور في عالم العقل ؛ فإن تلك الصور العقلية ، مبادئ لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع في العالم الجسمانية .

والأنفس الإنسانية قريبة من تلك الجواهر ، وقد نجد لها فعلاً طبيعياً في البدن الذي لكل نفس .

فإن الصورة الإرادية . التي ترسم في النفس ، يتبعها ضرورة شكل قسرى للأعضاء ، وتحريك غير طبيعي وميل غير غريزي ، يذعن لها الطبيعة .
والصورة الخوفية التي ترسم في الخيال ، يحدث عنها في البدن مزاج ، من غير استحالة عن محيل طبيعي شبيه بنفسه .

والصورة الغضبية التي ترسم في الخيال ، يحدث عنها في البدن مزاج آخر من غير محيل شبيه .

والصورة العشوائية . عند القوة الشهوانية ، إذا لحت في الخيال ، حدث عنها مزاج . يحدث ربحاً من المادة الرطبة في البدن ، ويحمله إلى العضو الموضوع آلة للفعل الشهواني . حتى تستعد لذلك الشأن ، وليست طبيعة البدن إلا من عنصر العالم ، ولولا أن هذه الطبائع موجودة ، في جوهر العنصر ، لما وجد في هذا البدن . ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ، ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن . حتى لا يقتصر فعلها ، في المادة التي رسم لها ، وهو بدنها ؛ بل إذا شاعت أحدثت في مادة العالم . ما تتصوره في نفسها .

وليس يكون مبدأ تلك الإحداث . تحريك وتسكين ، وتبريد وتسخين ، وتكثيف وتلين . كما تفعل في بدنها ، فيتبع ذلك أن يحدث ، سحب هائلة ، ورياح وصواعق وزلازل ، وصيحات مثيرة ، ويتبعه مياه وعيون جارية ، وما أشبه ذلك في العالم بإرادة هذا الإنسان .

والذي يقع له هذا الكمال في جيلة النفس ، ثم يكون خيراً متجلباً بالسيرة القاضية ، وحامد الأخلاق ، وسير الروحانيين ، متجنباً الرذائل وذنات الأمور ؛ فهو ذو معجزة من الأنبياء . أي من يدعى النبوة ويتحلى بها ، وتكون هذه الأمور مقرونة بدعوى النبوة .

أو كرامة من الأولياء ، ويزيده تركيته لنفسه . وضبطه القوى وإسلامها من هذا المعنى . زيادة على مقتضى جبلته .

ثم من يكون شريراً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث .

واعلم أن هذه الأشياء ، ليس القول بها والشهادة لها ، هي ظنون إمكانية سير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً ، لو كان .

ولكنها تجارب ، لما ثبتت طلب أسبابها . ومن حسن الاتفاق لمحي الاستبصار ، أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ، حتى يصير ذلك ذوقاً ، في إثبات أمور عجيبة لها وجود وصحة ؛ وداعياً لهم إلى طلب سببها ، فإنه إذا اقترن الذوق بالعلم ، كان ذلك من أحسن الفوائد ، والله ولي التوفيق .

خاتمة لهذا الباب :

فأفضل النوع البشري ، من أرقى الكمال في حوس القوة النظرية ، حتى استغنى عن المعلم البشري أصلاً ، وأرقى للقوة المتخيلة استقامة وهمية ، لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه ، حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستشبهها في البقطة ، فيصير العالم وما يجري فيه ، تمثلاً لها ، ويمتثلاً بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر في علم الطبيعة ، حتى تنتهي إلى درجة النفوس الساهرة .

ثم الذي له الأمران الأولان وليس له الأمر الثالث .

ثم الذي له هذا الهيؤ الطبيعي في القوة النظرية دون العملية .

ثم الذي يكتسب هذا الاستكمال في القوة النظرية . ولا حصة له في أمر القوة العملية من الحكماء المذكورين .

ثم الذي ليس له في القوة النظرية ، لا هيؤ طبيعي ، ولا اكتساب تكلفي ولكن له الهيؤ في القوة العملية .

فالرئيس المطلق والملك الحقيقي الذي يستحق بذاته أن يملك ، هو الأول من العدة المذكورين ، الذي إن نسب نفسه إلى عالم العقل ، وجد كأنه يتصل به دفعة واحدة .

وإن نسب إلى عالم النفس ، وجد كأنه من سكان ذلك العالم .

وإن نسب نفسه إلى عالم الطبيعة ، كان فعالاً فيه ما يشاء .

والذي يتلوه أيضاً رئيس كبير ، بعده في المرتبة .

والباقون هم أشرف النوع الإنساني كرامه .

وأما الذين ليس لهم استكمال شيء من القوى ، إلا أنهم يصلحون الأخلاق ويقتنون الملكات الفضلية ، فهم الأذكاء من النوع الإنساني ، ليسوا من نوى المراتب العالية ، إلا أنهم متميزون من سائر أصناف الإنسان [.

هذه هي خواص النبوة في نظر الغزالي ، وقد ذكر هذه الخواص الثلاث ولم يزد ، ولم يذكر أن هذه قل من كثير ، أو أنه اقتصر على البعض ، أو على الأهم ، وكذلك صنع ابن سينا ، فقد خصص في الإشارات النمط العاشر ، المعنون : « أسرار الآيات » لهذه الأمور المستغربة .

وقد اتفق مع الغزالي فيما ذهب إليه من رأى ، أو في معنى أصح ، اتفق الغزالي معه ، ولا أحب أن أسترسل في ذكر كل ما اتفقا فيه لئلا ينجر بنا ذلك إلى نقل النمط العاشر بتمامه ، ويكفي أن نذكر بعض العبارات لتبين فيها مقدار تشابههما . قال (١) :

[إذا بلغك أن عارفاً ، أطاق بقوته فعلاً ، أو تحريكاً ، أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار ، فلقد تجدد إلى سببه سبيلاً ، في اعتبارك مذاهب الطبيعة .

قد (٢) يشاهد قوم من المرضى والمرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ، فيكون انتقاشها إذن من باطن .. :

ولعلك (٣) قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة ، فتبادر إلى التكنيب ، وذلك مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس ، فسقوا

والذي (٤) يقع له هذا في جيلة النفس ، ثم يكون خيراً رشيداً ، مركزاً لنفسه ، فهو ذو معجزة من الأنبياء ، أو كرامة من الأولياء . . .

والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر ، فهو الساحر الخبيث .

(١) ص ٢٠٨ طبع ليدن .

(٢) ص ٢١٢ .

(٣) ص ٢١٩ .

(٤) ص ٢٢٠ .

« اعلم ^(١) أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنما هي ظنون
إمكانية ، صير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان .
ولكنها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادات المتفقة للمحيي الاستبصار ،
أن تعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم ، أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم ،
حتى يكون ذلك تجربة في إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة ، وداعياً إلى طلب
سببه] .

وقد لخص الغزالي هذه الخواص الثلاث تلخيصاً دقيقاً — على لسان الفلاسفة —
في كتابه التهافت ثم كر قائلاً ^(٢) :

[فهنا منهم في المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكره ، وأن ذلك
مما يكون للأنبياء — صلوات الله عليهم وسلامه — وإنما ننكر اقتصارهم عليه
ومنهم قلب العصا حية ، وإحياء الموتى وغيره] .

تعليق :

وأنه لما يلفت النظر ويشير اللعشة في نفس القارئ أن تكون أفكار الغزالي
هذه وليدة الكشف والإلهام .

فهذه الآراء في جملتها ، هي آراء الفلاسفة منذ نضج عقل الإنسان إلى
اليوم ومع ذلك فرجال الأديان على تعاقب القرون يحاربونها ويقفون منها موقف
العداوة الصريحة .

فهل هذه الآراء حقاً فاضت على الغزالي من اللوح المحفوظ ، فتكون هي
الحقيقة في الواقع ونفس الأمر ؟ !

وإنما وقف رجال الدين منها ذلك الموقف على نحو ما وقف منها الغزالي أيضاً
خشية أن تسيء إلى العامة ، أكثر مما تحسن إليهم .

أم أن الغزالي ، لما عالج وسائل الحقيقة المختلفة ولم يجد فيها الوثوق المنشود
ألقى بنفسه بين أحضان الصوفية — حيث كانوا آخر المطاف — إلقاء المتعب
المستسلم .

(١) ص ٢١٨ .

(٢) ص ٢٢٦ .

ولا كان منهم يهمل يقضى بإهمال الخواص ، والجلوس للخلوة في مكان مظلم والقسوة الشديدة على الجسم بحرمانه من الغذاء والراحة ، ومن شأن هذا الصنيع أن يحدث في النفس خيالات وتشويشات (١) .

ولا كان الغزالي قد أكثر من القراءة في كتب الفلاسفة ، وكان للفلاسفة محاولات عقلية ، تجعل آراءهم أنصر وأبهج من آراء غيرهم .

فربما أبرقت هذه الآراء أمام مرآة قلبه ، فظنها فاضت عليه من خارج ، وإنما نبتت من الخزانة ولم تفض من الخارج .

ولعمري أن هذه المحجاة الظاهرة ، بين المقلعة والنتيجة من شأنها أن تثير الشك في الكتب التي تحمل تلك الآراء ، لولا أن الأدلة التي قامت على صحتها لا تدع مجالاً لذلك .

تعليق آخر :

أكبر الظن أن كل آراء الغزالي الفلسفية قد تحتل إلا قوله بقدم العالم وأبديته ، وقوله بالبعث الروحاني فقط ، وقوله بعلم علم الله تعالى بالجزئيات .

فسوف يغضب للغزالي . أو يغضب عليه فريق من الناس : سوف يغضبون له ويحاولون نفي هذه الآراء عنه ، فإذا أعوزتهم الحجة كما أعوزت ابن الصلاح غضبوا على الغزالي .

ولقد توقع الغزالي نفسه ذلك ؛ فتمثل في « منهاج العابدين » وهو آخر مؤلف له على الإطلاق . يقول زين العابدين :

إني لأكتم من علمي جواهره كيلا يرى ذاك ذو جهل فيفتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن إلى الحسين ووصي قبله الحسن
: يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا
ولكني أقول : قد تكون هناك منلوحة لعلم الغضب له أو عليه معاً .

(١) على نحو ما بين لنا الغزالي فيما سبق حين عرض لاعتراضات خصوم المتصوفة على منهجهم .

أما القول بقدم العالم ، فليس الغزالي وحده هو الذى اتفرد بالقول به من دون العلماء المشهورين بالدفاع عن الدين ، والنود عنه .

فهذا فخر الدين الرازى الذى عارض ابن سينا فى شرحه لإشاراته ، ورد عليه فيما ذهب إليه ، مما يخالف آراء علماء الكلام ، بالرغم من أنه أخذ على نفسه العهد أول الكتاب ألا يناقش حيث قال : [وأشترط على نفسي ألا أتعرض لذكر ما اعتمدت فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير غير النقد] .

هذا الإمام جوز القول بقدم العالم أو كاد .

روى خوجة زاده^(١) أن الإمام علق على قول جالينوس [لست أدري آ العالم قديم أم محدث] ، قائلاً : « وهذا دليل على إنصاف جالينوس ، وأنه كان طالباً للحق ، فإن المسألة فى نهاية الغموض بحيث تكاد تستعصى على الأفهام] .

وأصرح من كل ذلك ما فى شرح العقائد العضدية لجلال الدين الدوانى من أن ابن تيمية قائل : [بقدم العالم بالجنس بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد العلم موجوداً ، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقد كان فيه حادث إلى غير النهاية ، وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلى ، فكانه أزلى ، قال : إنه قديم بالنوع أى أن الله لا يزال يعلم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً] .

بل إن كتاباً مؤلفاً لنصرة مذهب الأشاعرة — هو كتاب حواشى للعقائد العضدية — يرى بعض المشتركين فى تأليفه أن دليل القول بمحدث العالم غير تام . وذلك أن « سعد الدين التفتازانى » شارح الكتاب يلخص دليل القول بمحدث العالم فيقول^(٢) :

[أما الأعراض فيعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض .

وبعضها بالدليل وهو طريان العلم كما فى أضداد ذلك فإن العلم ينافى

(١) فى كتابه « تهافت الفلاسفة » المطبوع على هامش « تهافت الفلاسفة » لنزال ص ١٥ .

(٢) ص ١٩١ .

العدم ؛ لأن القديم إن كان واجباً لذاته فظاهر وإلا لزم استناده إليه بطريق الإيجاب ؛ إذ الصادر عن الشيء بالقصد والاختبار ، يكون حادثاً بالضرورة . والمستند إلى الموجب القديم قديم ، ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة .

وأما الأعيان . إلخ . . .]

فلا يرضى الشيخ الخيالي عن قول السعد [الصادر عن الشيء بالقصد والاختبار حادث] ويجوز أن يكون الشيء صادراً بالقصد والاختبار ومع ذلك يكون قديماً ، فيجوز أن تكون الأعراض التي لم يشاهد حدوثها قديمة وإن طرأ عليها العلم ، إذ لم تسلم قضية [إن العلم ينافي القلم] .

ومتى جاز أن يكون بعض الأعراض قديماً ، لم يصح استدلالهم على حدوث الجواهر بقولهم [وملازم الحادث حادث] إذ سوف يكون بعض الجواهر ملازماً لأعراض قديمة ، فيكون قديماً .

وهذا نص الخيالي .

[واعترض عليه يجوز أن يكون تقلم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود ، في أنه بحسب الذات لا الزمان ، فتكون مقارنته للوجود زماناً ، والمحال هو القصد إلى إيجاد الموجود بوجود قبله] .

ومتى جاز مقارنة القصد للإيجاد زماناً ، والإيجاد مقارن للوجود زماناً أيضاً ففى كان القصد قديماً — وهذا ممالا استحالة فيه — كان الوجود قديماً .

هذا ما يريد أن يقوله الشيخ الخيالي في اعتراضه ، أو في الاعتراض الذي يحكيه راضياً عنه . ويعلق الشيخ « عبد الحكيم » على وجهة نظر الخيالي فيصورها تصويراً واضحاً ، ولا يعقب عليها بنقد ، مما يدل على رضاه عنها فيقول :

[وحاصله أن أثر المختار إنما يلزم أن يكون حادثاً ، إذا كان تقلم القصد على الوجود بحسب الزمان ، فيكون مقارناً لعدم الأثر وهو ممنوع ، لم لا يجوز أن يكون تقدم القصد الكامل على الوجود بحسب الذات ، كما أن تقدم الإيجاد عليه — أى على الوجود — كذلك . فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان إذ لا منافاة بين التقلم الذاتي والمقارنة الزمانية ، كما يجوز مقارنة الإيجاد له — أى للوجود — بحسب الزمان وحيث لا يلزم حدوثه ، لعدم سبق القصد عليه

بالزمان ، ولا القصد — أى ولا يلزم القصد — إلى إيجاد الموجود ، لعدم كونه موجوداً بوجود قبل هذا الإيجاد ، كما لا يلزم شئ من ذلك من تقدم الإيجاد عليه — أى على الوجود — .

ولأنما قيد القصد بالكامل — أعنى ما يكون مستلزماً للمقصود — وهو قصد الواجب تعالى وتقدس ، احترازاً عن القصد الناقص . أعنى قصد واحد منا ، فإنه متقدم على الإيجاد والوجود بالزمان ، ضرورة أنه يحتاج في حصول المقصود بعده إلى مباشرة الأسباب واستعمال الآلات .

وبالجملة أن القصد إذا كان كافياً في حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا لم يكن كافياً فيتقدم عليه زماناً أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً] .

وحيث إن خوف المتكلمين من القول بقدم العالم راجع إلى ما يؤدي إليه من لزوم أن يكون البارى فاعلاً بالإيجاب ، وحيث إنه يمكن تفادى هذا اللزوم فلا ضير إذن في القول بقدم العالم إن صح دليله .

لكن بئى أن نعرف هل الغزالي يقول بقدم العالم مع اختيار البارى حتى يكون قد تفادى الخطر ، أم هو يرى القول بالإيجاب ؟ الواقع أن الغزالي في الكتاب الذى عولنا على الاقتباس منه ، كاد أن لا يصرح بالقول بقدم العالم ، وإنما نحن قد استنتجنا هذا القول استنتاجاً .

أما القول بأبدية العالم ، على أن يكون بقاؤه على هذا الشكل واجب الحصول ، فالغزالي لم يصرح به ، وإنما هو استنتاج صرف .

• • •

وأما القول بعلم علم الله تعالى بالجزئيات فقد استطاع جلال الدين الدواني و « الشيرازى » صاحب المحاكمات أن يفهما عبارة « ابن سينا » غير ما فهمه « الطومى » و « الإمام الرازى » و « الغزالي » .

فقد قال الدواني في شرحه « للعقائد العنصرية » .

[إن الكلية والجزئية وصفان للإدراك لا للمدرك ، فالإدراك بالعقل يسمى كلياً ، والإدراك بالحواس يسمى جزئياً ، فمعنى قول « ابن سينا » : أن الله يدرك الكلّيات والجزئيات على نحو من التعقل .

أما نحن فيتنوع إدراكنا إلى كلي وجزئي ؛ وعلى هذا يكون ابن سينا قائلاً
بإدراك الله للجزئيات على وجه جزئيتها ، غير أن طريق إدراكه لها غير طريق
إدراكنا ضرورة أنه منزّه عن الحواس والآلات ^(١) .

وأما صاحب المحاكمات فقد قال ^(٢) :

[إن اعتراضه - يعني الطوسي - وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ
- يعني ابن سينا - لا على مراد الشيخ كما حققناه لما أن العلم بالجزئيات المتغيرة ،
إنما يكون متغيراً لو كان ذلك العلم زمانياً أي مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق العلم
في زمان وعلمه في زمان آخر ، كما في علواننا .

وأما على الوجه المقتبس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى غالماً أزلاً
وأبداً بأن زيداً داخل في الدار في زمان كذا وخارج منه في زمان كذا بعده
أو قبله ، بالجمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ،
لأن جميع الأزمنة كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبداً فلا حال
ولا حاضر ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى . كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة
بالنسبة إليه تعالى .

وأما إن أدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات
الجسمانية فمنوع بل إنما هو بالقياس إلينا أيضاً] .

وشرح صاحب المحاكمات لعبارة « ابن سينا » على هذا النحو شرح دقيق
وفهم جيد للعبارة ، لأنه فضلاً عن كونه الظاهر المتبادر فإن العلماء والفلاسفة
السابقين على « ابن سينا » والذين يظن أن « ابن سينا » قرأ لهم وتأثر بهم قد عرضوا
لهذه المسألة على النحو الذي شرحه الشيرازي صاحب المحاكمات .

فالأستاذ « أحمد أمين » في كتابه « ضحى الإسلام » ^(٣) يروي لنا أن المعتزلة
أثاروا مسألة علم الله بالجزئيات ، كيف يكون ، مع أن الجزئيات متغيرة والعلم
تابع للمعلوم ، والله تعالى منزّه عن التغير فيقول :

[وكذلك أثاروا - يعني المعتزلة - مسألة من أهم المسائل وأعقدّها ، كان

(١) بالمعنى لا بالنسب .

(٢) نقلاً عن حاشية العقائد الضدية للأستاذ الإمام ص ١١٢ .

(٣) ص ٢١ - ٢٠ .

الفلاسفة اليونانيون قبلهم تكلموا فيها ، فأثارها المعتزة على نعطهم وأجابوا عنها في حدود إيمانهم .

تلك هي أنهم قالوا : إذا ثبت أن الله عالم قادر محيط ، وأن ذات الله وصفاته لا يلحقها تغير ، لأن التغير صفة المحدثات ، والله منزّه عن ذلك ، فإذا كان الشيء يوجد وقد كان غير موجود ، ويعلم وقد كان موجوداً ، وقدرة الله وإرادته هما اللتان تولتا ذلك ، فأوجدتا الشيء بعد أن لم يكن ، وأعلمتاه بعد أن كان ، فكيف تتعلق القدرة الإلهية القديمة بالشيء فتوجدته ؟ ! ولم أوجدته في هذه اللحظة دون غيرها ، وليس زمن أولى من زمن ؟ !

فباشرة القدرة لشيء بعد أن كانت لا تباشره تغير في القدرة وقد ثبت أن الله لا يلحقه تغير ما ، إذ ذلك بلا شك بشأن القديم وكذلك القول في الإرادة .
ومثل ذلك يقال في العلم : فالعلم هو انكشاف المعلوم على ما هو عليه ، والمعلوم يتغير من حين لآخر ، فورقة الشجرة تسقط بعد أن كانت غير ساقطة والرطب يتحول يابساً ، والحى ميتاً والله تعالى يقول : « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » .

وعلم الله تعالى ينكشف به الشيء ، على ما هو عليه فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون ، وعالم بالشيء إذا علم على أنه علم ، فكيف يتغير علم الله بتغير الموجودات : والعلم المتغير بتغير الحوادث علم محدث والله تعالى لا يقوم به محدث لأن ما يتعلق به المحدث محدث ^(١) .

ثم تعرض لحكاية الإجابة عن هذه الأشكال على لسانهم ، فقال :
« إن النى أوجب اختلاف علمنا بما سيكون وما كان ، يرجع إلى تغير الأزمنة والأمكنة ، فلما لم يكن الله مكانيّاً ، كانت نسبته إلى جميع الممكنات ، (كنا ^(١)) على السواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ، كذلك لما لم يكن الله زمانياً لم يتصف الزمان بالقياس إليه ، بمضى ولا استقبال ، ولا حضور بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له في كل وقت وليس في علمه كان وكائن وسيكون ، بل هو عالم لا من حيث دخول

(١) والصواب الأمكنة .

الزمان فيها ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً ، لا يتغير أصلاً فعلم الله بالأشياء إذا تجرد عن الزمان والمكان ، لم يكن فيه تقدم ولا تأخر ولا تغير ، بل هو علم واسع شامل وإنما لم تحصل في ذهنتا كذلك ، لقصور علمنا وعلم إحاطته ، وحلوه بالزمان والمكان .

ومثل ذلك مثل شيء ملون بالألوان مختلفة ، وقد سارت عليه نملة ، فما واجه حلقها من الألوان تحسبه قد حدث من علم وما زال عن مواجهتها تظنه قد علم ، وما لم يواجه حلقها تظنه لم يوجد مع أن الألوان بأسرها موجودة بالفعل والإنسان المشرف عليها يبصر جميع تلك الألوان دفعة واحدة ، من غير ترتيب ، فنسبة الزمان وما قارنه إلينا كنسبة ذلك الملون إلى النملة [.

ويعرض أفلاطون لهذه المسألة فيقول (١) :

[فالله روح عاقل محرك عظيم جميل ، خير عادل ، كامل بسيط لا تنوع فيه ، ثابت لا يتغير ، صادق لا يكذب ، ولا يتشكل بأشكال مختلفة كما صورته « هوميرس » ومن هنا حذوه من الشعراء ، وهو كله في حاضر مستمر فإن أقسام الزمان لا تلائم إلا المحسوس ونحن حينما نطلق الماضي والمستقبل على الجوهر الدائم فنقول كان وسيكون تدل على أننا نجهل طبيعته ، إذ لا يلائمه سوى الحاضر] .
يخلص من هذا أن تأويل صاحب « المحاكات » لعبارة « ابن سينا » تأويل صحيح ، ولذا يعلق عليه الأستاذ الإمام فيقول (٢) :

[وكلام الشيخ - يعنى ابن سينا - على هذا المجمل - يعنى محمل صاحب المحاكات - من أحسن الكلام في هذا الباب وهو تحقيق منهج الفلاسفة وهذا الذى قد اشتهر عنهم شيء أخذ من ظاهر عباراتهم وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظناً بغير علم ؛ بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى في «التصوص» أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها] .

وحيث إن عبارة الغزالي في مسألة العلم شبيهة كل الشبه بعبارة ابن سينا فيمكن أن يقال فيها ما قيل في تلك فلا يكون الغزالي قاتلاً بعلم علم الله للجزئيات .

(١) ص ١٠١ تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم .

(٢) ص ١١٢ من حواشى الضدية .

لا يقال إذا جاز ، أن يفهم هذا الفهم في عبارة « ابن سينا » فلا يجوز أن يفهم في عبارة الغزالي ، لأن الغزالي لما ساق عبارته تلك وكان من قبل قد فهم في عبارة ابن سينا التي تشبهها الفهم الذي ذكره في كتابه مقاصد الفلاسفة كان ذلك دليلاً على أنه قصد من عبارته ما سبق أن فهمه من عبارة ابن سينا وإلا لغير في عبارته بما يجعلها لا تتفق مع عبارة ابن سينا التي يرى أنها تفيد ذلك المعنى .
لأني أقول : إن الغزالي قد صرح لنا بأنه ألف كتابه « التهافت » لينفر العامة من الفلسفة . فليس يبعد أن يكون قد قصد إلى تشويه المعنى مبالغاً في تنفير العامة من الفلسفة والفلاسفة ، وهذا احتمال .

وا احتمال آخر أن الغزالي لما كان في تلك الفترة في نشوة غرور ، وحب ظهور — كما سبق القول — فليس يبعد أن يكون قد صور المعنى ذلك التصوير حتى يتيسر له الهجوم عليه والتشنيع على أصحابه .

وا احتمال ثالث أن الغزالي لم يكن في تلك الفترة قد بلغ من النضوج الفكري ما بلغه بعد حين تصوف وكشف ، وسجل معارفه في « معارج القدس » وغيره من كتبه المفضون بها ، فلعله لم يكن فاهماً مقصداً ابن سينا من عبارته حين نقلها .
على أن الغزالي في كتابه التهافت^(١) يحكي لنا على سبيل الرضى والقبول ذلك الرأي الذي فهمته من عبارة ابن سينا وقلت إنه الفهم الحق فيقول^(٢) :

[ولا عراض عليه — أى ما سبق أن صور به عبارة ابن سينا — من وجهين أحدهما أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء ، علم بالانقضاء وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبديلاً في ذات العلم ، فلا توجب تغيراً في ذات العالم ، فإن ذلك يتزل منزلة الإضافة المحضة ، فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ، ثم يرجع إلى قدامك ، ثم إلى شمالك ، فتعاقب عليك

(١) والجواب هنا إلى التهافت إنما هو على سبيل الاستئناس لفهم عبارة غامضة فلم أخرج على ما سبق أن قررت من أن كتاب التهافت لا يصح اتخاذه مصدراً لتصوير الحقيقة في نظر الغزالي .

(٢) ص ١٩٦ .

الإضافات ، والمتغير ذلك الشخص المستقل دونك ، هكذا ينبغي أن تفهم الحال في علم الله تعالى ، فإذا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد والحال لا يتغير وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه] .

وما هو جدير بالملاحظة ، أن العلماء الذين فهموا في نص ابن سينا أنه يفيد علم الله بالجزئيات قد أقاموا هذا الفهم على أساس :

- ١ - أنه عرى العلم الإلهي عن الزمان .
- ٢ - وأن الجزئيات متغيرة متشكلة .
- ٣ - وأن العلم تابع للمعلوم ، فيتغير العلم بتغيره .
- ٤ - وأن تغير الواجب محال .

وكل هذه المقدمات الأربع ضرورية لإثبات ما ذهبوا إليه من أن ابن سينا يرى علم الله بالجزئيات .

ولكن من أين لم أن علم الإله تابع للمعلوم حتى يتغير بتغيره .

إن ابن سينا يرى أن علم الإله مسبب وجود المعلوم فيكون العلم هو الأصل والمعلوم هو التابع ، ولا يلزم من تغير التابع تغير أصله ، لأنه يتأتى كما رأى صاحب المحاكمات أن يكون الإله قد علم منذ الأزل أن الشمس في وقت كنا يحول القمر بينها وبين الأرض فتتكسف وتستمر كنا منكسفة ثم بعد ذلك يحاوز القمر هذا الموضع فتشرق الشمس على الأرض وتستمر مدة كنا حتى يأتي الليل وتغيب . . . إلخ .

فإذا جاء وقت الكسوف المحدد انكسفت الشمس ولا يتجدد لله علم بذلك الانكساف لأنه يعلمه بالعلم الأزلي . وإذا انتهى وقت الكسوف أشرق الشمس ، ولا يتجدد لله علم بذلك الإشراق لأنه يعلمه بالعلم الأزلي .

فيكون المعلوم قد تغير وتعدد ، والعلم واحد ثابت لم يتغير ولم يتعدد ، وهذا معنى قولهم ، إن كثرة المعلومات لا تؤدي إلى كثرة العلم .

• • •

والغزالي أيضاً كابن سينا في هذه المسألة فقد نص نصاً صريحاً على أن علم الإله أصل للمعلومات لا تابع ، قال (١) :

[وكثرة المعلوم المتعددة لا تؤدي إلى كثرة في ذاته لأن علمه لا يمتد على تقديم المقدمات وإجالة الفكر والنظر وذاته فياضة للعلوم على الخلق ، لا أنه يكتسب من الخلق علماً فعلمه سبب الوجود ، لا الوجود سبب علمه ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، وهو كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلمها ، لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أولاً ووقوعه لأزله إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن ألا يكون ، ولكن كل ما يمكن بنفسه ، فهو واجب بسببه فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً ، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء .

والإله الحق يعلم الحوادث وأسبابها ، لأن الكل يرتقي إليه في سلسلة الترقى فلما كان عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بالكل ، أسبابها ونتائجها ، فتره علمه عن الحس والخيال والتكثير والتغير ، ثم بعد ذلك فافهم علمه] .

ومتى كان الإله عالماً بسلسلة الأسباب منذ الأزل ، كان عالماً بالمسببات كذلك ، فإذا حصل السبب الفلاني ، فحصل عنه مسببه لم يتجدد للإله علم بذلك ، لأن علمه الأول به لم يغيب عنه فيكون العلم أصلاً ، والمعلوم تابعاً ، والعلم واحداً ، والمعلوم متعدداً .

* * *

وأما اضطرابه في مسألة البعث فيمكن أن صرح بأن الأجسام متبعث .

تعليق ثالث :

ربما يؤيد مشابهة آراء الغزالي ، لآراء الفلاسفة أن معاصريه أحسوا منه ذلك واعترضوا به عليه فلم يأبه بهم وقال :

[إن العداوة للآراء لذاتها أو لاعتبارات في أصحابها ، حمق ، وينبغي أن ينظر العاقل إلى الطريق الذي عنه تنتج الآراء ، فإن كانت طريقاً مأمونة قبل الآراء وإلا ردها .

قال الغزالي^(١) :

[ولقد اعترض على بعض الأسرار المبيّنة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين طائفة ، من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخاطر ، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر ، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية^(٢) ، وأكثرها موجود معناه في كلام الصوفية^(٣) .

وهب أنها لا توجد إلا في كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة فلم ينبغي أن يهجروا يترك^(٤)] .
والغزالي يبين لنا في كتابه المنقذ أنه إذا كان قد عاب الاطلاع على الفلسفة فإنما ذلك لمن لا يحسنون مزاولتها ، ويخشى عليهم ضررها ، إذ الناس في نظر الغزالي متفاوتون [والحكمة يستضر بها الضعفاء ، كما يستضر الطفل الرضيع من تناول لحوم الطير] .

قال في معرض الحديث عن الفلسفة :

[والعقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول فإن كان حقاً قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً . بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال ، عالماً بأن معدن الذهب الرغام ، ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب ، وانتزع الأبريز الخالص من الزيف والبهرج ، مهما كان واثقاً ببصيرته ، وإنما يزجر عن معاملة القلاب القروي دون الصيرفي البصير ويمنع من ساحل البحر الأخرق ، دون السباح الحاذق ، ويصد عن مس الحية الصبي دون المعزم البارع^(٥)] .

ولعل هذه الحملة على كتب الغزالي ، وما تحتويه من آراء فلسفية قد تكررت فكما يرونها ويناقشها في كتابه المنقذ ، يرونها غيره بصور أشنع وأدفع ، قال

(١) ص ١٠٢ من المنقذ .

(٢) النص على البعض يفيد أن الغزالي لا يدعي أن آراء كلها مأخوذة من الشريعة .

(٣) وهذا يفيد اتفاق الغزالي مع الصوفية في كثير من المسائل لا في المنهج فقط كما يريد أن يقول

بعض الناس .

(٤) ص ٩٩ المنقذ .

صاحب طبقات الشافعية الكبرى^(١) :

[ومما تقيم عليه - يعنى الغزالي - ما ذكر من الألفاظ المستبشرة ، بالفارسية في كتاب كيمياء السعادة والعلوم ، وشرح بعض السور والمسائل ، مما لا يوافق مراسم الشرع ، وظاهر ما عليه أهل الإسلام] .
وقال^(٢) :

[حمل إلى السلطان على بن يوسف بن تاشفين ، صاحب المغرب ، الملقب بأمرير المسلمين - لما دخلت مصنفات الغزالي إلى المغرب - أنها مشتملة على الفلسفة المحضة .

وكان هو يكره هذه العلوم ، فأمر بإحراق كتب الغزالي ، وتوعد بالقتل من وجد عنده شيء منها]^(٣) .

كل هذا يؤيد لنا وجه الشبه بين أفكار الغزالي وبين فلاسفة الإسلام فهل لنا أن نجعله فيلسوفاً كواحد منهم ؟ ! .

الواقع أن الغزالي :

١ - وضع كل الآراء التي وصل إليها علمه أمامه ، ولم ير واحداً منها أحق بالأخذ دون غيره ، ما لم يكن أهلاً لهذا التفضيل ، ولم يعرف الحق بالرجال بل بحث عن الحق من طريقه الصحيح ، فشك في كل الآراء ، وشك في كل وسائل الحقيقة ، حتى أتى عليه وقت كان فيه سوفسطائياً لا يؤمن بشيء أصلاً .

٢ - اختط لاكتساب اليقين خطة وثق بها واطمأن إليها ولم يقبل شيئاً إلا عن طريقها .

وهذه خواص الفيلسوف .

نعم إنه لم يحتكم إلى العقل بل رآه أضعف من أن يفصل في مسائل ما وراء الطبيعة ، ولكن ليس العقل هو كل أداة الفيلسوف إذ البصيرة وصفاتها والإلهام

(١) ج ٤ ص ١١٠ .

(٢) ج ٤ ص ١١٤ .

(٣) ولعل في ظهور الغزالي بهذا المظهر ، منذ هذا العهد المبكر ، ما يؤيد نسبة الكتب التي تحمل أفكاراً فلسفية إليه .

وفروضاته ، وسيلة أخرى من وسائل التفلسف : عول عليها غير الغزالي من الفلاسفة ، فلا يكونون أحق باسم الفلسفة منه .

وإذا كان الرأي في الغزالي - بناء على هذا - أنه فيلسوف فما يشكل من أمره أن يتحدث أحياناً فلا يستعمل مكاشفاته ، كما هو العهد بصوفي مكاشف ، ولا يستعمل العقل ، الذي اتخذه عضداً وعوناً لفروضاته : ولكنه يقول : قالت الحكماء : كذا . واختلفت الحكماء في كذا .

استمع إليه يقول^(١) :

[اعلم أن الحكماء اختلفوا في هذا الاستعداد - يعني العقل الهولاني - هل هو متشابه في جميع أشخاص النوع أم مختلف .

فقال جماعة : إنها متشابهة في هذا الاستعداد وإنما الاختلاف راجع إلى استعمال ذلك الأمر المستعد في نوع من العلم دون آخر ، فيخرج إلى الفعل فيظهر الاختلاف .

وقالت جماعة : إنها مختلفة الاستعداد على حسب اختلاف الأمزجة [. ولا يعلم قارئ الكتاب تكرار هذه العبارة ، في مواضع أخرى منه^(٢) . فهل الغزالي ينقل عن غيره ؟ ! مع أنه المجتهد الذي اختط لنفسه طريقاً ، لاكتساب العلوم لم يثق إلا به ولم يطمئن إلا إليه .

ثم لو أجاز له النقل عن غيره ، فهل يسوغ له أن يعتمد إلى الفلاسفة الذين خطأ منهجهم وحكم عايبه بالفشل والعجز عن أن يحل مشاكل العالم الغيبي . هذه شبهة تحياك في نفس الباحث وتقفه حائراً مضطرباً ، وهكذا وقفت ، ولكن شاء الله أن أخرج منها بهذا الحل .

أما عن الجزء الأول ، فالغزالي قد بين لنا أن أمر المكاشفة تتفاوت فيه درجات الأولياء والمتصوفة ، تفاوتاً لا يحصى كثرة ، وهو صيد يتفق على قدر الرزق ، والغزالي لم يزعم لنا أنه وصل من هذا الأمر إلى القمة وأنه نال منه ما لم ينل غيره .

(١) ص ٥٦ من المارج .

(٢) ص ٩٩ ، ١٠٥ ، ١٥٨ ، ١٦٦ .

وإذا كان الأمر كذلك فيجوز أن تكون هناك معلومات لم يكشف بها الغزالي فلا بد له — إذا أراد معرفتها — من تلقيها عن غيره .

وأما عن الجزء الثاني فليس هناك ما يلزمنا بحمل كلمة الحكماء — إذا استعملها الغزالي — على الفلاسفة فلقد ذكر الغزالي في مواضع من كتابه « الأحياء »^(١) كلمة « الحكماء » في موضع « كلمة المتصوفة » فهو إذن يساوي بينهما ولا يرى كلمة « الحكماء » خاصة بالفلاسفة كيف وهو قد استشهد كثيراً في كتبه بقوله تعالى : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » مع أنه أوسع منهج الفلاسفة سبباً وضمناً .

وأيضاً مما ساعد على أن كلمة « الحكمة » وكلمة « التصوف » يتواردان على معنى واحد في استعمال الغزالي ، أنه يذكر أمهات الفضائل التي لا يرى فرقة من الفرق ظفرت بمثل ما ظفر به المتصوفة منها فيجعل في أولها « الحكمة » فإذاً يجوز إطلاق « حكيم » على من اتصف بهذه الفضائل .

وأكثر من هذا أن الغزالي فسر لنا الحكمة في كتاب « معارج القلم »^(٢) وفي كتاب « الاقتصاد »^(٣) بأحد معنيين ، إما العلم بحقائق الأشياء وإما الفعل المرتب المنظم ولا يعلم حقائق الأشياء على وجهها من بنى الإنسان — في نظره — مثل المتصوفة .

فلا بأس إذن على الغزالي أن يأخذ ما لم يكشف به من الحقائق عن جماعة طريقهم مأمون عليها الخطأ في نظره ، كما لا بأس — في نظره — على غيره في أن يأخذ معارفه ، من مكاشفاته هو وفيوضاته ولذلك ألف ، ورأى التأليف واجباً تجب البراعة من عهده .

ولكن إذا كان الغزالي يأخذ المعارف عن غيره ، فهل يكون مع ذلك فيلسوفاً؟! المعروف أن القياسوف . لا يعول إلا على نفسه ومنهجه فحسب ولكن لماذا لا يكون الغزالي فيلسوفاً بمقدار ما عول على نفسه ومنهجه وذلك كثير جداً وما عداه مسائل تعد على أصابع يد واحدة .

(١) ص ٤٦ ج ٨ حيث يقول : « يد الله على أفواه الحكماء لا ينطقون إلا بما هيأه الله من الحق » وليس هذا هو المثال الوحيد .

(٢) ص ١٩٦ .

(٣) ص ٧٦ .

على أن ابن سينا وغيره من فلاسفة المسلمين لم يتحاشوا أن يصرحوا لنا بالنقل عن فلاسفة الإغريق ، غير واجدين في ذلك ما يحيط من أقدارهم كفلاسفة .

تعليق رابع :

وما هو جدير بالملاحظة أن بين الغزالي وابن سينا ، توافقاً في ناحية أخرى غير ناحية تشابه الأفكار والآراء .

تلك هي ذهابهما إلى أن للحقيقة جوانب عدة ؛ وأن ما يظهر من هذه الجوانب للخاصة ، يجب أن يستر عن العامة ، لئلا تزعج عقائدهم ، وتضطرب أفتلتهم ، وما يظهر منها للعامة ، ليس بلذی غناء للخاصة .

أما حديث الغزالي عن ذلك ، فقد مر بنا الكثير منه ، في فصل « ملاحظات على كتب الغزالي » وفصل « الغزالي كما فهمته » .

وأما حديث ابن سينا عن ذلك فنه ما ذكره في آخر النجاة^(١) :

[... فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون إنساناً ، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم ، فيتميز به عنهم ؛ فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها .

فهذا الإنسان إذا وجد وجب أن يسن للناس في أمورهم سنتاً ، بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه ، وإنزاله الروح القدس عليه . فيكون الأصل فيما يسنه تعريفه إياهم :

أن لهم صانعاً ، واحداً ، قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأنه من حقه أن يطاع أمره ، وأنه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق . وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ، ولن عصاه المعاد المشقى ؛ حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه ، من الإله والملائكة ، بالسمع والطاعة .

ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حتى لا يشبه له .

فأما أن يتعدى بهم ، إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ، ولا داخله ، ولا شيء

من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه إلا من كان الموفق الذى يشذ وجوده ، ويندر كونه فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها ، إلا بكد .

وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة التوحيد والتتزيه .

فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا فى الشارع ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات ، التى تصلهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعهم فى آراء مخالفة لصالح المدنية ، ومنافية لواجب الحق ، فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على اللسان فى ضبطهم ، فما كل بمتيسر له فى الحكمة الإلهية . ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتبها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص فى التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقى إليهم منه هذا القدر ، أعنى أنه لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم ، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه^(١) .

وأما الحق فى ذلك ، فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجداً ، وهو أن ذلك شيء ، لا عين رأت ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ما هو عذاب مقيم .

واعلم أن الله تعالى ، يعلم وجه الخير فى هذا ، فيجب أن يؤخذ معلوم الله سبحانه على وجهه — على ما علمت — .

ولا بأس أن يشتمل خطابه على رموز وإشارات ، ليستلحق المستعدين بالجبلية ، للنظر إلى البحث الحكيم فى العبادات ومنفعاتها فى الدنيا والآخرة] .

تعليق خامس :

وما هو جدير بالملاحظة والتقدير أيضاً ، أن رجلاً معاصراً للغزالي ، أو يكاد ، قد أدرك — كما أدركنا — أن الغزالي إذا كان قد أشبه الفلاسفة المسلمين

(١) ربما كان فى هذا ما يرفع التعارض والاضطراب الواقع فى كلام ابن سينا فيما يتصل بالبعث ، والنشأنا إليه فيما مر ، إذ فى هذا ما يدل على أن أحد الجانبين فى كلامه ، مذكور لا لأنه يعتقد ولكن لأنه أنسب بأفهام العامة فحسب .

على وجه العموم ، فقد تأثر خطى واحد منهم على الأخص ، هو ابن سينا ، قال صاحب الطبقات الشافعية الكبرى^(١) :

[ويقول المازرى : كان فى هذا الزمان المتأخر ، رجل من الفلاسفة ، يعرف بابن سينا ، ملأ الدنيا تآليف فى علم الفلسفة ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته قوته فى الفلسفة ، إلى أن حاول رد أصول العقائد ، إلى علم الفلسفة وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره .
وقد رأيت جملة من دواوينه ، ورأيت هذا الغزالي يعول عليه فى أكثر ما يشير إليه من الفلسفة] .

والحمد لله أولاً وآخراً
والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه أجمعين

فهرس

صفحة

٥

مقدمة

الباب الأول

مصادر الحقيقة عند الغزالي

الفصل الأول :

١٥

الحال العلمية والسياسية في عصر الغزالي

الفصل الثاني :

١٨

حياة الغزالي

مولده ونشأته ١٨ - في نيسابور ٢٠ - في المعسكر ٣٠ - في بغداد ٣٤ - في الشام
وبلاد الحجاز ٤٧ - في نيسابور ثانياً ٥٥ - خلافة ٥٦ - استتاج ٥٩ .

الفصل الثالث :

٦٤

ملاحظات على كتب الغزالي

الملاحظة الأولى ٦٤ - الملاحظة الثانية ٦٥ - الملاحظة الثالثة ٦٨ - الملاحظة الرابعة ٧٢ ٧٢

الفصل الرابع :

٧٧

الغزالي كما فهمه الباحثون

رأى بن حنبل ٧٧ - رأى ابن الصلاح ٨٠ - رأى الدكتور زكي مبارك ٨٥ .

الفصل الخامس :

٩٠

الغزالي كما فهمته

الباب الثاني

الحقيقة عند الغزالي

١٢١

الفصل الأول :

١٢٣

وسيلة الحقيقة عند الغزالي

صفحة

الفصل الثاني :

١٤٩

جوهر الحقيقة عند الغزالي

١٤٩

وجود الإله :

رأى الغزالي في معارج القلس ١٤٩ - رأى ابن سينا في النجاة ١٥٠ - رأى ابن سينا في الإشارات ١٥٠ - رأى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ١٥٠ - رأى إمام الحرمين في الإرشاد ١٥٨ .

١٦٤

وحدة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القلس ١٦٤ - رأى ابن سينا في النجاة ١٦٦ - رأى الفارابي في فصوص الحكم ١٦٧ - رأى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ١٦٧ - رأى الغزالي في التهاافت ١٦٩ - رأية أيضاً في كتاب التهاافت ١٧٣ - رأى إمام الحرمين في الإرشاد ١٧٥

١٧٧

ذات واجب الوجود :

رأى الغزالي في معارج القلس ١٧٧ - رأى ابن سينا في النجاة ١٧٩ - رأى الغزالي في التهاافت ١٨١ - رأى الرازي في المحصل ١٨١ - رأى الطوسي في المحصل ١٨١ - رأى ضد الدين الأيبكي شارحه السيد ١٨٢ .

١٨٣

علم الواجب :

رأى الغزالي في معارج القلس ١٨٣ - رأى الفلاسفة في كتاب مقاصد الفلاسفة ١٨٤ - رأى ابن سينا في النجاة ١٨٨ - رأى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ١٨٩ - رأى الغزالي في التهاافت ١٩٠ - رأى ابن سينا في الإشارات ١٩٣ - شرح الغزالي لنص ابن سينا ١٩٥ - شرح فخر الدين الرازي لنص ابن سينا ١٩٧ - شرح الطوسي لنص ابن سينا ١٩٧ - نص الغزالي في معارج القلس ١٩٨ - رأى الغزالي في كتاب التهاافت ٢٠٠

٢٠٦

إرادة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القلس ٢٠٦ - رأى الفلاسفة في مقاصد الفلاسفة ٢٠٧ - رأى الفلاسفة في تهاافت الفلاسفة ٢٠٧ - رأى الغزالي في الاقتصاد ٢٠٩ - رأى الغزالي في التهاافت ٢١٠ .

٢١٢

قدرة الواجب :

رأى الغزالي في معارج القلس ٢١٢ - رأى الفارابي في المدينة الفاضلة ٢١٣ - رأى ابن سينا في الإشارات ٢١٥ - رأى الغزالي في معارج القلس ٢١٦ - رأى الغزالي في الاقتصاد ٢١٨ - رأى الغزالي في التهاافت ٢٢٢ .

وجود الواجب :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٢٦ - رأى ابن سينا في الإشارات ٢٢٧ .

عناية الواجب :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٢٧ - رأى النزالي في الإشارات ٢٢٨ .

حكمة الواجب :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٢٩ - رأى الفارابي في المدينة الفاضلة ٢٢٩ .

إبتهاج الواجب :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٣٠ - رأى الفارابي في المدينة الفاضلة ٢٣٠ - رأى ابن سينا في النجاة ٣٣١ .

الكونيات :

قلم العالم :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٣٧ - رأى الفارابي في المجموع ٢٣٨ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٤١ - رأى النزالي في التهافت ٢٤٥ - رأى النزالي في الاقتصاد ٢٤٦ .

أبدية العالم :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٤٧ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٤٧ - رأى الفلاسفة في مقاصد الفلاسفة ٢٤٨ - رأى النزالي في التهافت ٢٤٨ .

حاجة العالم إلى صانعه :

رأى ابن سينا في الإشارات ٢٥٠ - رأى النزالي في معارج القدس ٢٥٠ .

حياة السموات :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٥١ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٥١ - رأى النزالي في التهافت ٢٥١ .

نظرية السببية :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٥٢ - رأى النزالي في التهافت ٢٥٤ - رأى النزالي في الاقتصاد ٢٥٤ .

تركيب الجسم :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٥٥ - رأى النزالي في الاقتصاد ٢٥٥ .

محتويات الكون :

رأى النزالي في معارج القدس ٢٥٥ .

صفحة

- الإتسانيات : ٢٥٧
- أنواع النفس : ٢٥٧
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٥٧ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٥٧
- جوهرية النفس : ٢٥٨
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٥٨ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٥٩ - رأى الغزالي في التهاوت ٢٦٣ .
- القوى الحيوانية : ٢٦٥
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٦٥ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٦٦ .
- القوى الإنسانية : ٢٦٦
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٦٦ - رأى ابن سينا في النجاة ٢٦٦ .
- العقل الهيولاني : ٢٧١
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٧١ .
- مراتب العقل الهيولاني في القرآن : ٢٧٦
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٧٨ .
- تظاهر العقل والشرع : ٢٨٠
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٨٠ .
- غنى النفس عن الجسم : ٢٨١
- رأى ابن سينا في معارج القفس ٢٨١ - رأى ابن سينا في الإشارات ٢٨٢ .
- حقيقة الإدراك : ٢٨٣
- رأى الغزالي في معارج القفس ...
- أمسلة نفيسة : ٢٨٤
- السؤال الأول ٢٨٤ - السؤال الثاني ٢٨٥ - السؤال الثالث ٢٨٦ - السؤال الرابع ٢٨٧ - السؤال الخامس ٢٨٨ - السؤال السادس ٢٨٨ - السؤال السابع ٢٨٩ - السؤال الثامن ٢٨٩ - السؤال التاسع ٢٩١ - السؤال العاشر ٢٩٢ - السؤال الحادي عشر ٢٩٣ - السؤال الثاني عشر ٢٩٤ - السؤال الثالث عشر ٢٩٥ - السؤال الرابع عشر ٢٩٥ - السؤال الخامس عشر ٢٩٦ .
- حطوث النفس : ٢٩٨
- رأى الغزالي في معارج القفس ٢٩٨ - رأى ابن سينا في النجاة ٣٠٨ .

مخلود النفس :

رأى النزالي في معارج القدس ٣١٠ - رأى ابن سينا في النجاة ٣١٦ - رأى النزالي في التهافت ٣٢١ .

البحوث الأخلاقية

فائدة الشهوة :

رأى النزالي في معارج القدس ٣٢٩ .

فائدة الغضب :

رأى النزالي في معارج القدس ٣٣١ .

القضايا :

الحكمة ٣٣٢ - الشجاعة ٣٣٣ - العفة ٣٣٥ - العلة ٣٣٧ .

السعادة :

رأى النزالي في معارج القدس ٣٣٩ - رأى ابن سينا في النجاة ٣٤٧ .

روية الإله

رأى النزالي في معارج القدس ٣٥٦ - رأيه في منهاج العابدين ٣٥٧ .

البعث :

رأى النزالي في معارج القدس ٣٥٨ - رأى ابن سينا في النجاة ٣٦٤ - رأى النزالي في التهافت ٣٥٠ - فقد رأى النزالي وابن سينا ٣٥٠ - رأى النزالي في المختون به على غير أهله ٣٥٠ - رأيه في المقصد الأسى ٣٦٨ - رأيه في الدرة الفاخرة ٣٦٩ .

النبوات

المعجزة والكرامة والسحر :

رأى النزالي في معارج القدس ٣٧٢ - رأيه في الاقتصاد ٣٧٣ .

الرؤى والمنامات :

رأى النزالي في معارج القدس ٣٧٤ .

خواص النبوة :

الخاصية الأولى ورأى النزالي فيها ٣٧٧ - الخاصية الثانية ورأى النزالي فيها ٣٨٥ - الخاصية الثالثة ورأى النزالي فيها ٣٨٧ .

رأى ابن سينا في هذه الخواص ٣٩٠ - رأى النزالي في هذه الخواص في كتاب التهافت ٣٩١ .

تعليق ٣٩١ - تعليق آخر ٣٩٢ - تعليق ثالث ٤٠١ - تعليق رابع ٤٠٦ - تعليق خامس ٤٠٧ .

رقم الإيداع	١٩٩٤ / ٥٥٣٩
الترقيم الدولي	ISBN 977-02-4591-7

١ / ٩٤ / ٤٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً لم يسبق لأحد أن طرقة من قبل ، ذلكم هو الكشف عن الأطوار التي مر بها تفكير الغزالي ، والمراحل التي قطعها في بحثه عن الحقيقة ، مع الدلالة على كتبه التي لا بد من الرجوع إليها لمعرفة وجهة نظره في المشاكل التي سادت عصره وشغلت الأذهان خلال هذه الفترة ، وعلى السبب الذي من أجله تعارضت آراؤه ، وعلى المنهج الذي يعالج حل هذا التعارض .

مكتبة الدراسات الفلسفية

● صدر منها :

- ١ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط
- ٢ - تاريخ الفلسفة الحديثة
- ٣ - العقل والوجود
- ٤ - الطبيعة وما بعد الطبيعة
- ٥ - أصول الرياضيات (٤ أجزاء)
- ٦ - القرآن والفلسفة
- ٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (جزآن)
- ٨ - مناهج البحث عند مفكرى الإسلام
- ٩ - بين الدين والفلسفة عند ابن رشد
- ١٠ - المذهب في فلسفة برجسون
- ١١ - الإدراك الحسى عند ابن سينا
- ١٢ - المنطق
- ١٣ - مراحل الفكر الأخلاقى
- ١٤ - تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية
- ١٥ - سورين كيركجورد : أبو الوجودية
- ١٦ - من الكائن إلى الشخص
- ١٧ - بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية
- ١٨ - الفرد في فلسفة شوبنهاور
- ١٩ - ألبير كامى محاولة لدراسة فكره الفلسفى
- ٢٠ - الحقيقة في نظر الغزالي
- ٢١ - حكمة الصين (جزآن)
- ٢٢ - التزعة العقلية في فلسفة ابن رشد
- ٢٣ - الشخصية الإسلامية
- ٢٤ - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى
- ٢٥ - فلسفة المصادقة



دارالمعارف

٢٧٥١